

OPERA EJUSDEM AUCTORIS

*De Reconciliatione ab Ecclesia proposita.* Ed. 5a, 2 vol. in-8o, pp. 325-452. Fec-carli, Roma, 1960.

Edizio brevior, 1 vol. in-8o. Fecenri, Roma.

*De Deo uno.* In-8o, p. 582, 1938. Desclée de Brouwer, Paris; trad. anglaise.

*De Deo trino et creatura.* 1 vol. gr. in-8o, pp. 460. Marietti, Torino.

*De Christo Salvatore.* 1 vol. gr. in-8o, pp. 559. Berruti, Torino; trad. anglaise.

*De Gratia.* 1 vol. gr. in-8o, pp. 440. Berruti, Torino.

*De Scientiis theologicis.* 1 vol. pp. 554, Berruti, Torino.

*De Eucharistia.* In-8o, 1943, pp. 430. Berruti, Torino.

*Les sans commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques.* Ed. 4a, 1 vol. in-16a, pp. 401. Desclée de Brouwer, Paris; trad. espagnole.

*Le Réalisme du Principe de finalité.* In-8o, pp. 568. Desclée de Brouwer, Paris.

*Dieu, son existence et sa nature.* In-8o, pp. 820, 11e edit. G. Beauchesne, Paris. Traduit en anglais, en espagnol et en allemand.

*Les Perfections divines.* Extrait du précédent, sans discussions philosophiques, pp. 340. G. Beauchesne, Paris. Traduzione italiana (Paresel, Roma).

*L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus.* 2 vol. in-8o, pp. 461-470. Editions du Cerf, Poels. Tradotto in italiano e in inglese.

*Perfection chrétienne et contemplation.* 2 vol. in-8o, 11e mille, pp. 421-514. Editions du Cerf, Paris. Traduzione italiana (Marietti, Torino) e inglese.

*La Providence et la Conscience en Dieu.* Ed. 2a, in-8o, pp. 410. Desclée de Brouwer, Paris. Tradotto in italiano, anglais, polonais, espagnol.

*La tre età della vita interiore.* Berruti, Torino, 3 vol. L'original français, Montréal (Condo).

*La seconde conversion.* In-16a, pp. 194. Editions du Cerf, Paris. Tradotto in italien, allemand, polonais, espagnol.

*Le Sauveur et son amour pour nous.* In-8o, pp. 472. Ed. Cerf, Paris. - Te. Ital. et espagnol.

*La Sens du mystère et le clair obscur intellectuel (Naturel et surnaturel).* In-8o, pp. 343. Desclée de Brouwer, Paris. Trad. en allemand.

*La Prédestination des saints et la grâce.* In-8o, pp. 433. Desclée de Brouwer, Paris. Trad. en anglais et espagnol.

*La Mère du Sauveur et notre vie intérieure (Mariologie).* pp. 333, 1941. Edit. du Cerf, Paris et Montréal, Canada. Trad. anglaise, italienne, espagnole.

*La Synthèse thomiste.* 1 vol. In-8o, pp. 739. Desclée, Bruges. - Trad. espagnole et anglaise.

*L'Altra vita e la profondità dell'anima.* Brescia. L'Eternità ecc. Desclée de Br. Trad. espagnole, anglaise, allemande.

*Santificazione sacerdotale nel nostro tempo.* Marietti, Torino.

*Sacerdotio con Cristo Sacerdote e vittima.* Marietti, Torino. - Trad. anglaise.

*Mère François de Jésus.* 1930. Desclée de Brouwer, pp. 187. Trad. poétique.

# DE BEATITUDINE

DE

## ACTIBUS HUMANIS ET HABITIBUS

COMMENTARIUS IN SUMMAM THEOLOGICAM

S. THOMÆ 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup> qq. 1-54

Discreuit

REGINALDUS GARRIGOU - LAGRANGE, O. P.

S. Theologiæ Magister

Professor Instituti "Angelicum", de Urbe  
et Socius Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq.

L. I. C. E. - R. BERRUTI & C. - TORINO

RG,  
56743  
1598

Commentarium Paris Reginaldi Garrigou-Lagrange, O. P. Magistri in  
S. Theologia, in Summa Sancti Thomae P. II<sup>ae</sup>, q. 1-54: *De Beatitudine, de*  
*actibus humanis et habitibus*, attente examinavimus, et iudicamus editionem  
ejus potius potius esse et valde utilem professoribus et studentibus operum  
S. Thomae.

Rome, 5 Januarii 1951.

FR. MICHAEL BROWNE, O. P., S. Theol. Magister.  
FR. IGNATIUS PACE, O. P., S. Theolog. Doctor.

*Imprimi potest.*

Rome, 9 Januarii, 1951.

FR. EMMANUEL SUAREZ, O. P.  
*Mag. Gen.*

Visa: nihil obstat.

Taurini, 9 Martii 1951.

CAR. JOSEPHUS ROSSINO, Ryt. Deleg.

*Imprimatur.*

CAR. A. COCCOLO, Vic. Gen.

## SANCTE DEI GENITRICI

MATRI DIVINE GRATIE

QUE

MYSTERIA SALUTIS

PARVULOS SUAVITER ET ALTISSIME DOCET

ACCUR

IN SIGNUM GRATI ANIMI

ET FILIALIS ORCUMENTE

LINGENTISSIMO INDICAT

# AUCTORES CONSULENDI

- 1) S. THOMAS cum commentariis CANTIANI, JOANNIS A S. THOMAS, SALAD, MEDINAE, GONET, SALAMANICENSES, BILLUARI.
- 2) Ex philosophis: GORDEN, O. P., ROSELLI, O. P., ZOLHARA, U. P., GREUT, O. S. B.  
Inter opera specialia:  
SUTTELLANGER, O. P.: *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*.  
MEYER: *Institutiones Juris naturalis*.  
CATEDEEN, S. J.: *Philosophia moralis*.  
LEHU, O. P.: *Philosophia moralis et socialis*.  
M. WITTENBERG, *Ethik des St. Thomas*, 1953.  
E. JANRENS: *Cours de morale générale*.
- 3) Ex theologis recentioribus:  
J. M. RAMIREZ, O. P.: *De hominis beatitudine*, 3 vol., Madrid, 1942-1947.  
K. SCHMIT: *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des St. Thomas*, 1925, Engelberg.  
J. FREYER: *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas v. Aquin*, München, 1971.  
H. D. NOBLE, O. P.: *La conscience morale*, Paris, 1923, *Les passions dans la vie morale*, 1931.  
MURCHLANCH, O. P.: *Summa Theologiae Moralis*, Paris, 1952-1953.  
D. PRUDHOM, O. P.: *Manuale Theologiae Moralis*, Herker, 1915.  
M. S. GILLET, U. P.: *Les actes humains*. Trad. fr. de la Somme de S. Thomas (éditions de la « Revue des Jeunes ») avec notes explicatives, 1926.
- 4) Ex historiographis:  
DE LA RAINE, S. J.: *La Morale d'après St. Thomas d'Aquin*.  
DOM LOTY, O. S. B.: *Les éléments de la moralité des actes chez St. Thomas*. Louvain, 1920.  
FR. GILSON, *St. Thomas d'Aquin*, in collect. « Les moralistes chrétiens », Paris, 1925.
- 5) Ex oratoribus sacris:  
JANVIER, O. P.: *Conférences de Notre-Dame. Expositions de la morale catholique*, Paris, 1905-1924.
- 6) Inter recentiora opera his ultimis annis edita:  
DOM LOTY, O.S.B.: *Principes de morale*, Louvain, 1947, 2 vol. *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 4 vol., Gembloux, Belgique, 1932-1940.  
E. T. TOCCAGNOLI, O. P.: *Philosophia moralis generalis*, Roma, 1948.  
F. DEMAN, O. P.: art. *Probabilisme* in « Diet. de Théol. Cathol. », t. 13, c. 117-119 et le récent volume *Prudence* dans la trad. fr. abrégée de la Somme Théologique de St. Thomas (édition de la « Revue des Jeunes », Paris), notes doctrinales, environ 150 pp.  
A. I. FANTANI, O. P.: *Manuale theotico-practicum theologiae moralis ad mentem St. Thomae*, 3 vol., Roma, 1934.  
MGR. ANTONIO LARA: *Theologia moralis*, XIV edit., 2 vol., Torino, Marietti, 1947.  
M. LABOURETTE, O. P.: *Etudes critiques, Principes de Morale* (« Revue Thomiste », 1947, p. 562-566). — *Théologie morale de St. Thomas*. — *Morales de la conscience et vertu de prudence* (« Revue Thomiste », 1950, pages 102-230).  
J. MARTIN: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1949.

## INTRODUCTIO

DE NATURA THEOLOGICÆ MORALIS.

DE DIVISIONE THEOLOGICÆ MORALIS.

CLASSIFICATIO SYSTEMATUM ETHICÆ:

- Ethica empirica (Hedonismus et Utilitarismus)
- Ethica Kantiana. - Ejus critica
- Ethica stoicorum. - Ejus critica
- Ethica deismii. - Ejus critica

CONCLUSIO GENERALIS

## INTRODUCTIO

### PROLOCUS GENERALIS II<sup>æ</sup> PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ

In hoc generali prologo S. Thomas determinat objectum et locum hujus partis sacræ theologiæ, quæ vocatur hodie theologia moralis. Ideo ageudum est I<sup>o</sup> De natura theologiæ moralis, postea vero II<sup>o</sup> De ejus divisione.

#### I. DE NATURA THEOLOGICÆ MORALIS.

Legimus in prologo: « Quia, sicut Damascenus dicit (*Orth. fid.*, lib. II, c. 12, a. prius.), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum*; postquam prædictum est de *exemplari*, scilicet de Deo et de his quæ processerunt ex divina potestate, secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de *ejus imagine*, hinc de *hominis* secundum quod et ipse est *hominis* operum principium, quod liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem ».

Non potest magis ex alto considerari objectum theologiæ moralis; scilicet post considerationem Dei et ejus operationis libere, scilicet *mentis*, considerandum est de homine prout est ad imaginem Dei, etiam in suis operationibus liberis.

Item quidem S. Thomas in I, q. 93 tractavit de homine ut est Dei creatura, ad imaginem Dei facti, et ostendit quod homo in sua anima et in suis facultatibus spiritualibus est *imperfecta Dei imago*, prout, sicut Deus, homo potest semetipsum intelligere et diligere, et sic in homine invenitur non solum imago naturæ divinæ, sed etiam totius personarum divinarum. Nunc autem S. Thomas ostendit quod homo, non solum in sua essentia et facultatibus superioribus, sed etiam in suis *operationibus* est ad Dei imaginem, prout hæ operationes sunt *libere*, sicut operationes Dei ad extra: et homo sic fit *libere perfectior Dei imago* quando non solum semetipsum cognoscit et diligit, sed quando ipsum Deum cognoscit et diligit, sicut Deus ipse se cognoscit et diligit. Et hic erit finis totius vite humane. Sed jam in tercia sententia differ ab homine vulgari prout in omnibus non solum se, sed Deum diligit. Propterea theologia moralis secundum hanc altam considerationem defini potest: *scientia de imitatione Dei*,



aut de assimilatione magis ne magis perfecta hominis ad Deum: quae assimilatione fieri debet etiam si Deus infortunatus non fuisset, et quae perfectior nunc efficitur per imitationem Christi.

Ad complementum huiusce prologi danda est definitio magis exacta theologiae moralis, quae invenitur in I<sup>o</sup>, q. 1, a. 4 (Utrum sacra doctrina sit scientia practica). Dicitur: « Sacra doctrina est magis speculativa quam practica, quia principaliter agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de quibus agi secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectionem Dei cognitionem, in qua actioris habitudo consistit ». Et in prologo questionis secundae primae partis, S. Thomas dividens totam Summam ait: 1<sup>o</sup> tractabimus de Deo; 2<sup>o</sup> de motu rationalis creaturae in Deum; 3<sup>o</sup> de Christo qui, secundum quod homo, est via nobis tendendi in Deum ».

Unde ex his omnibus erui potest definitio theologiae moralis, scilicet: est pars theologiae quae sub lumine revelationis tractat de actibus humanis seu moralibus, prout ordinantur ad finem supernaturalem. Brevis: Est pars theologiae directiva actuum humanorum ad finem supernaturalem.

Ex hoc apparet differentia inter thelogiam moralem et ethicam naturalem. Ethica naturalis est scientia mere naturalis seu scientia directiva actuum humanorum ad finem ultimum naturalem, secundum ordinem rationis, et per se ordinatur solum ad finem naturalem, qui consistit non in visione beatificae Dei et amore supernaturali, sed in perfecta cognitione abstractiva Dei auctoris naturae et in ejus naturali amore super omnia. Unde in ethica non agitur proprie de homine ut est ad imaginem Dei et Trinitatis, sed de homine ut est naturaliter cognoscibilis.

Practica definitio theologiae ab omnibus admittitur, quamvis plures loco primorum verborum « est pars theologiae » dicant « est scientia », ac si esset scientia distincta a theologia dogmatica. Sic occasio hujus prologi oritur questio.

**Questio:** An theologia moralis sit scientia specificè distincta a theologia dogmatica.

**Status questionis.** — Olim et quasi usque ad sententiam S. Thomae, dogmatica et moralis, ut videmus, erant quasi permixtae. Sanctus Thomas clare distinguit eas prout de dogmatica tractat in I<sup>o</sup> et II<sup>o</sup> parte suae Summae. Sed postea quidam theologi, ut Vasquez, dixerunt eas esse duas scientias distinctas, duos habere scientificos. Et secundum hanc tendentiam theologia moralis, magis ac magis distincta a dogmatica, reliquit dogmaticae quaestiones de gratia, de merito, de natura virtutum infusarum, et in fine super nihil aliud est quam casuistica, quae, juxta nos, est solum inferior applicatio theologiae moralis, sicut ascetica et mystica sunt altiores ejus applicationes. Regnum casuisticae fuit a medietate saeculi XVI ad medietatem saeculi XIX.

**Questio** est igitur: An secundum S. Thomam dogmatica et moralis sint duae scientiae distinctae.

*Respondetur negativè.* Huc jam probatum est supra, I<sup>o</sup>, q. 1, a. 3, ubi S. Doctor ostendit theologiam esse unam scientiam et non plures. Quod sic probat: Unitas scientiarum sonatur ex unitate utriusque objecti formalis quod et quo, sicut diversitas scientiarum sonatur ex diversitate objecti formalis. Atqui unitas quae tractatur in theologia pertinet ad unum et idem objectum formale quod et sub eodem lumine quo. Etenim objectum formale quod seu subiectum est unum, scilicet Deus sub ratione Deitatis; nam sacra theologia non tractat de creaturis nisi relate ad Deum per revelationem cognitionis, scilicet ad Deum principium et finem omnium. Pariter objectum formale quo seu lumine sacra theologia est unum, scilicet revelatio virtutis, seu ratio conclusiones deducens ex veritatibus revelatis.

Sic ait S. Thomas, I, q. 1, a. 4: « Sacra doctrina, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divini lumine cognoscibilia; unde hoc in scientiis philosophicis alia sit speculatio et alia practica, sacra doctrina comprehendit sub se utramque, sicut Deus eadem scientia se cognoscit et in qua quiescit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principaliter agit de rebus divinis quam de rebus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinator homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit ».

Unde theologia dogmatica et theologia moralis sunt solum duae partes, duae omni ejusdem scientiae. In duobus enim, sub eodem lumine revelationis virtualis, semper consideratur Deus, sive in se, sive ut causa efficiens et exemplaris, sive ut finis ultimus ad quem tota vita nostra ordinatur.

Deus autem sub ratione intima et eminentissima Deitatis est supra eas (objectum metaphysicè) et supra bonum morale (objectum ethicè); sicut lumen revelationis virtualis est supra lumen metaphysicè et lumen ethicè. In hoc apparet mirabilia hierarchia scientiarum; et quodammodo, ut dicebat Dionysius, ea quae sunt divina in inferioribus, sunt unita in superioribus. Sacra theologia est in nobis quasi « impressio scientiae Dei » quae simul est speculativa et practica. Est autem scientia subalternata non philosophiae et historiae, sed scientiae increatae Dei et beatorum (I, q. 1, a. 2).

Unde distinguere theologiam dogmaticam et theologiam moralem tanquam duas scientias, est non amplius considerare elevationem et simplicitatem earum objecti formalis quod et quo. Est igitur quaedam tendentia materialistica, quae eo magis apparet quo magis distinguatur a dogmatica theologia moralis, quae in fine relinquitur ad casuisticam, in qua fere nihil remanet de altitudine magnae theologiae moralis de qua agitur in hac I<sup>o</sup> parte.

<sup>1</sup> Semper Deus consideratur; sed vel Deus in se unus et trinus, vel Deus creator, vel Deus ultimus finis, vel Deus legislator, vel Deus auctor gratiae et virtutum, vel Deus locumatus et Redemptor et salvans gratiam per sacramenta. Sacra theologia omnia considerat sub ratione Dei, sicut vult omnia sub ratione rectoris, sicut mathematica omnia sub ratione quantitativa, sicut metaphysica omnia considerat sub ratione entis, et ethica sub ratione boni moralis.

Ex quibus iam rursus colliguntur:

**1<sup>um</sup> Corollarium:** Partes theologiae sunt ad invicem sicut partes integritatis physicae scribitur mechanica, hydrostatica, hydrodynamica, astronomica, optica, thermodynamica. Sic habetur divisio sacrae theologiae, ut appareat ejus unitas, manifestante distinctio inter theologia positivam et systematizantem, ac inter theologiam dogmaticam et moralem.

S. THEOLOGIA	positiva	Mistica, colligit veritates revelatas in sensu literalis S. Scripturae.
		patristica, exponit doctrinam Patrum, quorum unanimis consensus praebet theologiae argumentum certum, ut testimonium tradit Iohannis.
	systematica seu scholastica	dogmatica, colligit ritibus symbola fidei, doctrinas et declarationes Ecclesiae de rebus fidei et morum.  dogmatica: de rebus praesentibus, circa Deum, creationem, incarnationem, Redemptionem, sacramenta et Novissima.  moralis (de actibus humanis communem principia re late ad suam essentiam, de gratia, de virtutibus, de doctis sub qua:

Breviter dicendum est de applicationibus theologiae moralis, quae quatuor modis ubi en distinguuntur, scilicet de Casuistica, Ascetica et Mystica:

**Theologia Moralis** versatur circa leges vitae christianae, circa naturam virtutum, donorum et peccatorum. Sed remanet in universali, quia non descendit ad particularia, sicut prudentia.

**Casuistica** est ejus applicatio ad solutionem casuum conscientiae, prout in tali causa nabet obligatio sub gravi aut sub levi. Sic est palam, ut apparet, ad peccatum vitandum quam ad virtutem exercendam. Sed casuistica non videtur esse quid per se distinctum a prudentia; nam perfecta conscientia recta et certa est acies prudentiae.

**Ascetica** docet viam perfectionis christianae pro incipientibus et proficientibus, scilicet proponit mollem et media penitentiae purificationis activae a peccato et progressus virtutum.

**Mystica** docet quomodo ad vitam unitam perveniant animae et in illa progrediantur, praesentem per purificationes passivas et contemplationem, sub influxu donorum Spiritus Sancti. Tractat viam secundario de gratiis extraordinariis quae non raro altissimam unionem contemplativam comitantur (cf. in fine II<sup>ae</sup>-III<sup>ae</sup>: de contemplationem et de gratiis gratis datis). Sic ad perfectionem caritatis et contemplationem mysticorum ducunt, theologia moralis in suo fine, scilicet in theologia mystica, attingit objectum dogmaticum et medullam S. Scripturae et Traditionis, seu verbi Dei, ex quo pro-

cedit tota theologia. Sic principium et finis coincidunt; perficitur circulus sacrae doctrinae et mirabiliter servatur ejus unitas. Iam quoniam autem est de foris externum, seu de gubernio externum Ecclesiae.

**2<sup>um</sup> Corollarium:** Aliquis non potest profunde cognoscere theologiam moralem et a fortiori theologiam mysticam quin profunde cognoscat dogmaticam, v.g. circa predestinationem et gratiam. Cultura specialis stultit, seu specializatio non dicitur, maxime utilis est in scientiis inferioribus, ut sunt mathematica, physica, biologia, sed potest esse periculosus in superna scientia quae est maxime una.

**Dubium** oritur legendo hunc prologum, scilicet *de loco theologiae moralis in Summa Theologica*: quare S. Thomas eam ponit inter duas partes dogmaticas. Manifestum est apud quod poni debet post tractatum de Deo uno et trino ac de Deo creatore, sed quare ponitur ante tractatum de Verbo incarnato et Redemptione? Melius fuisset, ut quidam dicunt, sicut in Catechismo Tridentino, tractare primum de tota dogmatica et postea de morali, quia theologia moralis docere debet non solum imitationem Dei, sed imitationem Christi.

Ad hoc respondendum est: 1<sup>o</sup> S. Thomas speculative procedens, debet tractare de his quae sunt necessaria tum in ordine increato, tum in ordine creato secundum ipsam naturam intellectus creatam relate ad Deum consequendum, antequam tractet de magno facto contingenti incarnationis redemptionis; nam, iuxta eum, si homo non perisset, Deus incarnatus non fuisset; scilicet motum incarnationis est motum misericordiae quae supponit nostram miseriam (III, q. 1, n. 3); et ideo etiam si Deus incarnatus non fuisset, existeret tamen *lex moralis*, et Deus potuisset creare angelos et homines, *in statu gratiae*, scilicet cum lege supernaturali absque decreto incarnationis; ideo est aliquid necessarium in re morali, sive naturali, sive supernaturali, hoc fundatur in nostra natura per gratiam elevata. Imo haec veritates necessario de fine ultimo, de actibus humanis, de gratia, de virtutibus in genere et in specie, de peccato, praesupponuntur a notionem Redemptionis a peccato.

2<sup>o</sup> Insuper ad tractandum de virtutibus in Christo, oportet cognoscere primo quid sit virtus et quoniam est natura ejuslibet virtutis. Sic Magister Sententiarum, quia non fecit specialem partem moralem, digne tractare de virtutibus nostris occasionaliter in tractatu de Christo. Unde non mirum est quod speculative procedens S. Thomas tractaverit 1<sup>o</sup> de Deo, 2<sup>o</sup> de motu rationalis creaturae ad Deum, 3<sup>o</sup> de Christo, qui n<sup>o</sup> homo est via nostra ad Deum (Et agendo de sacramento poenitentiae, tractat de virtute poenitentiae necnon de gratia christiana ut sit, et de cruce portanda in spiritu poenitentiae. Hoc ostendit quod dogmatica et moralis non sunt duae scientiae distinctae. Sed praeterea, potius quam speculative procedendo, convenit exponere theologiam moralem post totam dogmaticam; illa est in Catechismo Concilii Tridentini.

## II. DE DIVISIONE THEOLOGICÆ MORALIS.

Hæc divisio continetur præsertim in prologo nostræ questionis primæ, et partim in prologo questionis sextæ, ubi clare distinguuntur consideratio moralis in *universali* (scilicet de actibus humanis et principiis eorum in genere) et consideratio moralis in *particulari* (scilicet de diversis virtutibus in particulari). Pariter multi auctores hodie dividunt theologiam moralem in *generalem* et *specialem*. Ut melius appareret hæc divisio, S. Thomas discipuli dividerunt I<sup>am</sup> Partem Summæ in I<sup>am</sup>. II<sup>am</sup> et II<sup>am</sup>. II<sup>am</sup> ut facilius darentur referentie.

Initio vero prologi I<sup>æ</sup> questionis S. Thomas dat rationem divisionis dicendo: «*Ex fine oportet accipere rationes eorum que ordinantur in finem*». Ideoque considerandum est primum *de fine ultimo* totius vite humanæ, prout finis est primum in intentione et ultimus in executione, et postea ageudum est de mediis ad finem, 1<sup>o</sup> de mediis in *universali* (a q. VI<sup>a</sup> ad finem P. I<sup>æ</sup>), et 2<sup>o</sup> de mediis in *particulari* (in II<sup>æ</sup>. II<sup>æ</sup>).

Tota hæc divisio cum principallioribus subdivisionibus sic scribi potest:

De ultimo fine { De fine ultimo in communi, q. 1.  
De Beatitudine, pp. 25.

DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI	de his actibus humanis propriis hominum psychologicæ et moraliter	in genere	de voluntario et involuntario. de circumstantiis actuum humanorum.
		in speciali	circa finem (velle, intendere, frui). circa media (consensus, electio, impetitus, usus). de moralitate horum actuum.
	de actibus humanis communibus aut multis, scilicet de passionibus	in genere	de eorum subjecto, differentiis, bono et ordine.
		in speciali	in recapitulabili { amor, odium, desiderium, gaudium, tristitia. in irrecapitulabili { spes, desperatio, timor, audacia, ira.
DE PRINCIPALIIS IN PARTICULARI	de principiis intrinsecis		de humanis in generali. de virtutibus et donis. de vitis et de peccatis.
	de principio extrinseco, scilicet de Deo	per legem instructum	de lege in communi: de lege naturali de lege antiqua V. Test. de lege nova N. Test.
		per gratiam adjuvante	de ipsa gratia (necessitas, essentia, divisio). de eius causis de ejus effectibus.

DE ACTIBUS HUMANIS  
IN PARTICULARI

- de tribus virtutibus theologis ac de donis correlativis.
- de quatuor virtutibus cardinalibus de virtutibus annexis et donis
- de statibus vite, præsertim de statu perfectionis et de gratiis gratis datis.

Hic mirabilis ordo est perfecte methodicus et scientificus.

Comparatio hujus divisionis S. Thomæ cum divisione præcedentium auctorum et cum divisione subsequenti auctorum.

Brevis conspectus historice theologie moralis.

(Cfr. P. THOMAS, P. I, p. 11; MEHLER, *Revue des Scienc. Phil. et Theolog.*, mensis aprilis 1923, p. 185).

In ipsa S. Scriptura doctrina moralis invenitur præsertim in Decalogo pro Veteri Testamento et in Sermone supra montem (MATTH., V, VI, VII; LUC., VI, 20-49). In hoc enim sermone Jesus Christus proponit in tota sua plenitudine novam legem amoris que perficit antiquam legem tuncior (cf. quoniam comparationem S. Thomæ, de lege, P. II<sup>æ</sup>, q. 107. Notat S. Doctor quod lex nova perficit legem antiquam prohibendo etiam actus vere internos, v.g. contra caritatem aut castitatem aliasque virtutes, et valde commendat puritatem intentionis, ut homines melius perveniant ad finem supernaturalem, scilicet: «*Estote perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est*»; non solum sicut angeli, sed sicut Pater coelestis, quia homines acceperunt participationem non naturæ angelicæ, sed naturæ divinæ).

Apud Patres theologia moralis invenitur præsertim in eorum commentariis in Decalogo, in Sermone supra montem, in Evangelium in genere et in Epistolas S. Pauli. Scribuntur etiam diversa opera, sed potius particularia de tali officio aut de hac vel illa virtute. Si vero sermo est de tota doctrina morali christiana, hoc fit non modo scholastico, sed potius modo oratorio et ascetico, ita Clemens Alexandrinus, qui scripsit «*Pedagogus*» et «*Stromata*»; Tertullianus, nimis rigidus, non satis distinguens inter præcepta et consilia; S. Cyprianus, Lactantius; Patres Græci Cappadoces; postea S. Ambrosius in «*De officiis*» ad instar libri Ciceronis, sed modo uliori. S. Augustinus tractavit præsertim de tribus virtutibus theologis et de castitate ac de matrimonio. S. Gregorius Magnus, in 15 libris *Moralium* et in *Job* dat amplissimum tractatum moralem; sed non modo scholastico, exponit enim allegorice librum Job. Per totum Medium Aevum hoc opus fuit primarius fons ex quo scriptores ascetici haurerunt opera sua.

Primus liber scholasticus fuit opus S. Joannis Damasceni, scilicet. VIII, *De fide orthodoxa*. Est prima Summa. In ipsa sunt tres

partes: 1<sup>o</sup> Introductio philosophica in qua quaeritur quid philosophia pugni inveniatur: 2<sup>o</sup> Haereses, quarum conspectus generalis exponitur: 3<sup>o</sup> Fides methodica. Item tertia pars tractat: 1) de Deo, 2) de creaturis, 3) de Christo et de sacramentis. Unde agitur praesertim de theologia dogmatica; theologia moralis quasi obiter tractatur.

Ita fuit usque ad S. Thomam, ut facile est videre considerando divisionem Sententiarum Petri Lombardi, quae faciat illic in scholis explicitus usque ad initium saeculi xvi. Haec divisio Sententiarum sequitur divisionem II<sup>ae</sup> Partis operis S. Joannis Damasceni.

Quoad generalem divisionem Sententiarum Petri Lombardi antiquitatem est quod haec divisio notabiliter differt a divisione postea promissa a S. Thoma.

Generalis ipsam divisionem Sententiarum Petri Lombardi sit per respectum ad voluntatem humanam; unde videtur esse divisio theologiae moralis, et tamen non sit pars speculativa pro theologia moralis, quae semper miscetur dogmaticae et quasi obiter tantum tractatur.

Petrus Lombardus sic dividit opus suum, secundum divisionem inter duos artus voluntatis qui sunt *ut* et *frui*. *Ut* sic usus est actus voluntatis respectu praesertim rerum inferiorum, in quantum utitur eis; *frui* vel fruitio est gaudium praesertim de bono supremo:

1<sup>o</sup> De rebus quibus fruendum est, scilicet quae nos beatos faciunt nempe *de Deo Uno et Trino* (I, 1).

2<sup>o</sup> De rebus quibus *utendum* est ad beatitudinem consequendam, scilicet *de creaturis* quae sunt *in mundo* (I, II).

3<sup>o</sup> De rebus quibus fruendum *in utendo*, scilicet *de Humanitate Christi* (I, III), *de sacramentis*, de auxilio angelorum et sanctorum (I, IV).

Sic 1<sup>us</sup> Liber Sententiarum tractat *de Deo*, et quidem 1) de Trinitate (d. 1-31) 2) de Praesentia et voluntate Dei (d. 34-48).

II<sup>us</sup> Liber Sententiarum tractat *de creaturis*, et quidem de creatione, de angelis (II, 1-11), de ipse sex dicam (d. 12-15), de homine in statu innocentiae et de peccato primi hominis (II, 16-23); de gratia hominis unde peccatum et occasionaliter de virtute et merito (d. 24-29) de peccatu originali (d. 30-34), et occasionaliter de peccato in genere et de *notitia voluntatis* (d. 35-44).

III<sup>us</sup> Liber Sententiarum tractat *de Christo et de gratia Christi*, et, agendo de virtutibus Christi, quasi occasionaliter tractatur de fide (d. 23-25), de spe (II, 26), de caritate (d. 27-32), de quatuor virtutibus cardinalibus (d. 33), de septem donis (II, 34-35), de decem mandatis (d. 37), de mendacio et perjurio (II, 38-39), de lege antiqua et de lege nova (II, 40).

IV<sup>us</sup> Liber Sententiarum tractat *de Sacramentis* omnibus et de Novissimis; de roelo, de purgatorio et de inferno.

Unde in hac divisione theologiae moralis est partim in tractatu de primo homine, partim in tractatu de Christo, partim in tractatu de sacramentis.

Post Petrum Lombardum Alexander Arianus scripsit Summam sententiarum eandem divisionem: 1<sup>o</sup> de Deo, 11<sup>o</sup> de creaturis, 11<sup>o</sup> de Christo, IV<sup>o</sup> de sacramentis. Unde res moralis nomine tractatur quasi obiter, occasione rerum dogmaticarum, magis tamen distincta quam in Sententiis: est quidam progressus, sed adhuc inde imperfectus.

Unde S. Thomas vive in hoc innovavit, et hoc solum dupliciter 1<sup>o</sup> in parte dogmatica considerat prius Deum, unde ad nos ut summum bonum nostrum quod fruendum est, sed Deum in se, ut primum Eius, in sua natura, in suis libris personis et in suis operibus. «Eus enim est simpliciter prius quam bonum» (I, q. 5, u. 2), quia homini fundatur in *ut*, rufus est proprietatis; est enim ens perfectum et appellabile: bonitas nostra non est rem nisi fundatur in eute vero.

II<sup>o</sup> S. Thomas, quia iustitiam commemoratur Ethice Aristotelis, tractat in parte spirituali suae Summae de rebus moralibus, et hoc non amplius modo utatur sicut in hominibus in exhortationibus aeternis, sed methodo scientificam seu speculativam. Sic dicit vera principia theologiae casisticae, necesseque et mystice. Haec tamquam jam apparet in divisione talis hujus II<sup>ae</sup> Partis, scilicet 1<sup>o</sup> *Moralis generalis*, et 2<sup>o</sup> *Moralis specialis*.

Semper melodie transit a generalioribus ad particularia: quod non fecerat Petrus Lombardus tractatus de fide occasione huiusque questionis: an fuerit fides in Christo.

Unde historici merito dicere possunt cum Manitio de Wolf (*Histoire de la Philosophie au Moyen-Age*, p. 320) quod primus inter scholasticos S. Thomas aedificavit super haec aristotelicas completum systema ethicae scholasticae. Et non solum ethicae individualis, sed ethicae socialis etiam, ut apparet non solum in Commentario Politicorum Aristotelis, sed in ipsa Summa, scilicet in tractatibus de iustitia, ubi agitur de iustitia legali seu sociali, quae leges observant, et in tractatu de praedicatione politica, oeconomica et militari (II-11<sup>ae</sup>, q. 50).

Haec pars socialis hodie erubri debet.

Sic satis apparet quanta fuerit in hoc innovatio S. Thomae. Quae tamen innovatio non fuit revolutio: Summa enim est tractus universalis procedens ex antiqua traditionis cum philosophia personae, quae methodum praebet ad scientificam procedendum in rebus fidei et morum.

Et tamen haec magna innovatio non transit in scholas nisi initio saeculi xiv. Nam usque ad finem saeculi xvi etiam in Online Praedicatorum liber expositorius in scholis fuit semper liber Sententiarum Petri Lombardi, ut apparet ex commentariis in Sententias scriptis a Capreolo usque ad Soto, tempore Concilii Tridentini.

Cajetanus et Kilia primi scripserunt commentaria in Summam Theologicam S. Thomae. Felix haec innovatio uno schola leute processit in schollis, sed nondum plene transit in studia classica, ut facile videre est consideranda licet historia theologiae moralis post S. Thomam.



Saeculo xiii S. Raymundus de Pennafort scripsit *Summulum* pro confessoris, scilicet casuisticam. Plures alii scripserunt similes *Summulas casuisticas*.

Saeculo xiv et xv floruit theologia moralis et theologia mystica. S. Antonius, O. P., archiepiscopus florentinus, scripsit *Summam Theologiae Moralis*, non semper sequens doctrinam S. Thomae, et magis aeternae praecedit. Utile esset studium comparativum institui inter S. Antonium et S. Thomam.

Eadem aetate valuerunt *mysticae* Magister Eckart, Tauler, Suso, Gerson, Thomas a Kempis. Sic paulatim apparuerunt tres applicationes theologiae moralis, scilicet casuistica, aeternae, mystica.

Saeculo xvi Libri *Contentiarum* Petri Lombardi remouentur a scholis, et loca illorum explentur *Summa* S. Thomae: ita Cajetanus, qui scripserat etiam *Summulum peccatorum* seu casuisticam. Item postea commentaverunt 11<sup>am</sup> Partem *Summae Theologiae* Victoria, Medina, Dominicus Soto, Petrus Soto, Ledesma, Joannes a S. Thoma, Salamanticensis, Suarez, Lugo, Gonet, Alexander Natalis, Billuart. Plures ex illis, ut Billuart, coniungunt scholasticam cum casuisticam; alii distinguunt duos cursus, ut Salamanticensis. Inter thomistas Concina et Lutzzi vehementer impugnauerunt probabilismum. Plures alii etiam ex diversis Ordinibus religiosi et a clero saeculari commentarii scripserunt in *Summam* S. Thomae.

Sed a medio saeculo xvii ad medium saeculum xix praevaleuit casuistica. Nam reliquantur a pluribus hac aetate omnes quaestiones propriae doctrinae de fine ultimo, de actibus humanis, de fundamento moralitatis, de natura legis, de natura virtutum et donorum Spiritus Sancti, de statibus hominum, et plures fere exclusive tractant de lege practicae considerata, longius de conscientia, de conscientia probabili, et, pro quolibet virtute, post enuntiationem quorundam principiorum, ponuntur casus conscientiae, ad determinandum in casu particulari quid est obligatorium sub gravi vel sub levi. Sic theologia moralis fit potius *scientia de peccatis vitandis* quam de virtutibus exercendis et perducendis. Unde hac theologia necesse casuistica caret efficacia ad movendum homines ad bonum. Unde hoc monstra theologiae moralis declinat et saepe ad maximum descendit, insuper aeternae et mysticae, in tali conceptione, non habent amplius fundamentum doctrinale. Ideo plures scribuntur libri aeternae et mysticae sine ullo valore doctrinali.

Inter hos casuistas citantur sunt Escobar, Laymann, Busenbaum, etc.

Hac aetate, scilicet saeculo xviii, prodit a Deo missus ad sanandam casuisticam a suis defectibus princeps moralistarum modernorum, S. Alphonsus de Liguorio, Doctor Ecclesiae, Fundator Congregationis SS. Redemptoris. Multa opera, praesertim aeternae, scripsit. Opera ejus moralia omnibus utilissima sunt et valde laudata sunt a Summis Pontificibus. Inter ista sunt: *Theologia moralis*, *Homo apostolicus*, *Praxis confessorii*. Modo minus speculative et magis practico praecedit quam S. Thomas, et aequiprobabilismum excogitans sanavit casuisticam a defectibus probabilismum et laxistam.

Postea autem in scholis elementariis novuntur methodus scholastica et methodus casuistica, cum quibusdam applicationibus aeternae. In Universitatibus autem sunt generaliter duo cursus distincti: unus modo scholastico, alter magis practicus, modo casuistico. Nunc vero instituntur etiam cursus distincti theologiae aeternae-mysticae.

In fine saeculi xix cum Leone XIII quasi resurrexit thomismus. Idemque multi auctores diviserunt theologiam moralem fore *scilicet* S. Thomae. Sed influxus defectuum casuisticae nimis adhuc remanent in pluribus. Saepius cum a theologia morali hodie tollantur multae quaestiones doctrinales de actibus humanis, de fundamento moralitatis, tolluntur tractatus de passionibus, de habitibus in genere, de gratia, de natura virtutum infusarum et donorum Spiritus Sancti. Tractatus autem de gratia et de virtutibus infusis saepe relictuntur ad dogmaticam. Ad quod dicendum est: Si theologia moralis non tractat de natura virtutum, de natura meriti, quomodo potest scientificae explicare actus humanos salutaris per respectum ad altissima finem supernaturalem? Scientia debet esse cognitio rerum per causas; et causae actuum salutarium et meritoriorum sunt virtutes infusae quarum natura exacte cognosci debet. In multis vero manualibus theologiae moralis sic proceditur: 1<sup>o</sup> de fine ultimo, 2<sup>o</sup> de actibus humanis, 3<sup>o</sup> de legibus, 4<sup>o</sup> de conscientia, 5<sup>o</sup> de peccatis, 6<sup>o</sup> brevissime de virtutibus in communi; postea instituitur tractatus de theologia morali specialis in qua agitur de tribus virtutibus theologicis et de quatuor virtutibus cardinalibus, non tamen determinando naturam harum virtutum sed nimis *breviter capiendo eorum necessitatem*, et praesertim vitanda peccata contra quamlibet. His annectitur moralis pars tractatus de sacramentis.

Unde nondum perfecte pervenit doctrina moralis S. Thomae in omnibus scholis universalibus.

**Obium 1<sup>um</sup>:** Quare S. Thomas posuerit suam theologiam mundum inter duas partes dogmaticas et non post totam dogmaticam.

*Responsum est* supra, agendo de natura theologiae moralis, in sur.

**Obium 2<sup>um</sup>:** Utrum sit praecellenda divisio theologiae moralis secundum diversas virtutes theologicas et laicales, an secundum diversas Decalogi praecipita.

*Respondetur:* S. Thomas longius tractat de praecipitis in tractatu de lege et post quamlibet virtutem. Ipse merito praeclegit divisionem secundum virtutes 1<sup>o</sup> quia scientia differi a cognitione vulgari proat est cognitio rerum per causas proprias. Causae autem propriae actuum humanorum sunt virtutes sive nequissimae sive infusae, ex quibus actus procedunt ut oportet, quando oportet, prae et delectabiliter. 2<sup>o</sup> Sic clarius apparent *diversae functiones organici spiritualis* secundum hierarchiam virtutum. 3<sup>o</sup> *Habetur fundamentum aeternae et mysticae* quae tractat de progressu harum virtutum secundum viam purgativam, illuminativam et unitivam.

*Obijciat*; Sed praecepta sunt causa actuum humanorum.

*Responditur*: Praecepta sunt actuum humanorum causae regulativae, non vero productivae. Insuper plura praecepta Decalogi sunt negativa, v.g. *Exod.* xx, 4: *Non habebis deos alienos*. Non facies sculptile, non occides etc. Propterea S. Paulus illeit de littera legis: « *Littera occidit, spiritus vivificat* » (II Cor., iii, 6); idest ut ait S. Thomas in hunc locum: « Lex sine spiritu interius imprimeat legem in corde, est occasio mortis », quia tunc cognoscimus ex praecepto quid faciendum est et non faciendum (cf. I-II<sup>ae</sup>, q. 106, a. 1, Utrum lex nova sit scripta an facta).

Uide secundum hanc divisionem theologia moralis per praecepta Decalogi (quoad praesertim non tantis ostenditur altitudo doctorum praeceptorum amoris Dei et proximi) est magis directe scientia de peccatis vitandis quam de virtutibus exercendis. Vltimum autem definitur debet per oppositum ad virtutem, sicut tenebrae per oppositum ad lucem, et non e converso. Denique in Decalogo sunt per respectum ad Deum praecepta religionis, sed non directe praecepta fidei, spūs et caritatis, quia alibi sunt v.g. in *Deuteronomio*, vi, 5. Haec sufficiunt quoad naturam et divisionem theologiae moralis.

## CLASSIFICATIO SYSTEMATUM ETHICÆ.

Antequam transeamus ad explicationem articuli de S. Thomae de fine ultimo, valde utile est, ut appereat momentum et actualitas huiusce doctrinae, prius instituere classificationem diversorum systematum ethicæ naturalis secundam gradationem ascendente.

Varia systemata distinguuntur ex parte fundamenti.

ETHICA FUNDATA	cum obligatione et sanctione	in bono honesto secundum rectum rationis humani	omni praecepta (Decalogi, Fideles, positivus theologus), praecepta Decalogi erga homines (Secus).
		in voluntate	
	sine obligatione et sanctione	in bono utile	humana autonomia, quae sibi imponit imperativum categoricum (Kant).
		in bono honesto seu rationis (Stoici et Spinoza).	utilitarianismus generalis, utriusque (Augustinus, Comte et neo-Comitae Durandus, Lévy-Bruhl).
			utilitarianismus individualis (Epicurus, Hobbes, Bentham).
			in bono delectabili, hedonismus (Aristippus, Fouquier).

## CRITICA GENERALIS HORUM SYSTEMATUM.

*Critica generalis.* — Hoc systema, uno excepto, juxta traditionem sunt falsa; et falsa in eo quod negant potius quam in eo quod affirmant; quia non considerant nisi aliquam partem realitatis moralis, alias partes vero negant. Dum e contra Aristoteles et multo melius postea S. Thomas intendunt omnes partes seu omnes aspectus realitatis moralis amplecti et conciliare. Propterea ethica thomistica aliis ethicis opponitur sicut universale opponitur particulari et sicut doctrina catholica opponitur haeresibus: haeresis enim significat electionem alicujus partis veritatis tantum, rejiciendo aliam partem vel alias.

Quid revera ita sit, apparet ex sola consideratione hujus classificationis. Rerum hedonismus non considerat nisi bonum delectabile; utilitarianismus nisi bonum utile, non vero bonum honestum, quod est bonum secundum se independentem etiam in delectatione vel utilitate consequenti, ut vltare mendacium et veritatem dicere etiam si expugnetur mors. Kant considerat quidem obligationem, sed non admittit fundamentum ejus subiectivum in bono objectivo, praesertim in bono supremo vel quod vulgus nostra essentialiter ordinatur a lege aeterna. Alii, ut Spinoza, admittunt haec ordinamentum voluntatis nostrae ad bonum rationale (seu honestum) etiam supremum, sed nudo pantheistico, negando obligationem et liberum arbitrium. Fideismus, ut Chikani, admittunt obligationem moralem, sed rejiciunt ejus fundamentum necessarium et immutabile in natura divina et in nostra, ducunt ad contingentiam absolutam, ac si non esset nisi lex passiva contingens, et sic preveit ad positivum theologicum, sibi vel negationem legis naturalis immutabilis.

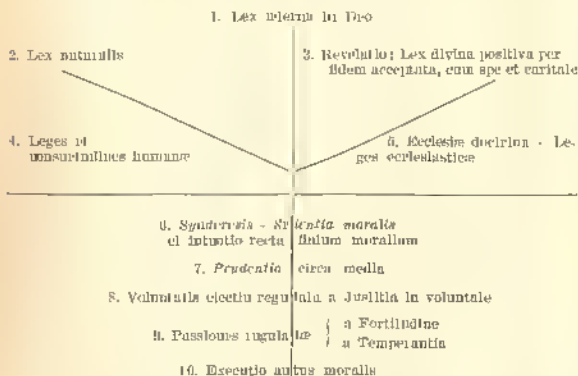
S. Thomas, e contra, in ordine naturali secundum vias Aristotelis admittit omnes aspectus realitatis moralis ab aliis admissos, ullum bonum negat, et eos egregie reconciliat. Admittit bonum delectabile et utile, sed etiam aliud bonum honestum, seu rationale, vel quod essentialiter ordinatur voluntas nostra seu appetitus rationalis ad auctorem naturae, sibi et a lege aeterna; et in bono honesto prout subest iudicio rectae rationis invenit proximam obligationis fundamentum. Admittit etiam fundamentum obligationis supremum, quia ratio nostra est recta prout conformis est rationi divinae seu legi aeternae, quae ordinavit hominem ad bonum supremum cognoscendum et diligendum. Pariter in ordine supernaturali admittit quidem legem positivam contingentem, sed non propter hoc aegat necessitatem legis naturalis ad supernaturalis elevationem, et virtute ejus delectans irresistibile melius vel saltem ex natura rei et non solum necessitate praecepti Deum recognoscere, supra omnis diligere eique servire ad vitam aeternam consequendam. Haec est prima catechismus huius. Cf. S. Thomam, I-II<sup>ae</sup>, q. 94, a. 2: de valore principii « bonum est faciendum et malum vitandum », ut est principium per se notum.

Sic etiam apparet non solum ultimum, sed etiam universalitatem ethicæ naturalis et Theologiae moralis S. Thomae, prout sub lumine

Revelationis rationabiliter explicat per quatuor causas realitatis moralem seu actus humanos.

*Materia regulanda* est activitas humana etiam sensitiva prout habet imperio rationis. *Forma* est ipsa moralitas actuum seu relatio transcendentalis actus ad regulam morum, seu conformitas ad regulam morum (cf. *LEHR, Ethica*, p. 11). *Causa efficiens* est duplex, nempe *directiva* et *productiva*. Causa vero efficiens directiva est at ipsa duplex, scilicet *suprema*, quae est *lex aeterna*; et *proxima*, quae est *recta ratio fide illustrata*. Causa vero efficiens productiva est et ipsa duplex, nempe *radicalis*, quae est *notata per gratiam eleantia*, et *proxima*, quae est *virtus acquisita* et *v. infusa*. Causa vero finalis, seu finis ultimus est. Bonum supremum super omnia diligendum propter se, et non solum propter delectationem quae ex eius possessione habetur, vel utilitatem consequentem, cf. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 27, a. 3. Ideoque distinguuntur finis ultimus naturalis (Deus naturaliter cognoscibilis et diligendus ut auctor naturae) et finis supernaturalis (Deus clare visus et diligendus ut auctor gratiae). Cf. *de Veritate*, q. 14, n. 2; q. 27, a. 2; *Summa theol.*, I<sup>a</sup>, q. 23, a. 1, q. 12, n. 4; I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 5, a. 5.

Brevior synopsis potest sic proponi.



8. Thomas admittit et recte subordinat haec omnia principia actus morales. Et contra, *naturalismus* negat revelationem et doctrinam Ecclesiae; *positivismus* negat insuper legem naturalem, servando solum leges humanas et consuetudines; *Kant* negat valorem ontologium rationis, servando solum postulata incommensurabilia rationis praeter rationem autem voluntatis. Vide paula infra critium utilitarismi et Kantismi.

Quidam Intellectualiste non satis admittunt influxum rectae voluntatis ad formatum moralem conscientiae, ipsam voluit modo mere intellectum determinare, hoc hoc apparet inefficacia a systemati probabilitatis a. S. Thomas tenet, e contra, quod verum intellectus practicus parit est non per conformitatem ad rem, sed per uniformitatem ad appetitum rectum (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 57, a. 5, ad 3<sup>am</sup>): v.g. ad determinandum iustum medium rationis in temperantia, fortitudine, humilitate, mansuetudine. Hoc primo aspectu videtur esse concessum subiectivum aut pragmatismi, sed revera est profundum intelligentiam rationis activitatis naturalis (cf. Wonsueta, *Revue thomiste*, Oct. 1921, p. 323, 329; *La catholique du Thomisme*).

Sic jam apparet in hac synthese ethicae thomisticae quod nimis moralitatis elementa secundum quatuor causas coalescant. Unde haec doctrina non est *particularista* sicut alia systemata, sed est *universalista*, omnia complectens. Sic apparet ut verum explicatio et explicitio sensus communis sui rationis naturalis, quae haec nimis elementa jam admittit, sed ea ordinare modo scientifico nescit, in super ex hoc apparet inare Ecclesiae magis ac magis doctrinam S. Thomae utilis praefigit, quia est doctrina non particularis, sed universalis.

*Brevi critica particularis praedictorum systematum*, seu potius indicatio locorum S. Thomae, ubi invenitur eorum confutatio vel confutatio fundamentum.

Præcedimus secundum gradationem ascendentem a systematibus infimis scilicet ab empiricis.

1<sup>o</sup> *Ethica empirica* ea est quae bonum delectabile non transcendit (hedonismus), vel bonum utile sive individuale, sive generale (utilitarismus) tantum considerat.

*Hedonismus* (ἡδονή, delectatio) laudatur solum in bono delectabili. Et iuxta ipsum delectatio est motivum et regula actuum humanorum in hoc sensu quod « bonum sensibile est faciendum et malum nocivum vitandum » ut faciam animula bruta. Aliis verbis: bonum factus est ad delectationem habendam. Sic in antiquitate invenimus Aristippum et inter modernos Fourier, socialists, qui scripsit de physica passionum seu de attractione passionum, sicut alii scripsit de physica animi et de attractione astrorum. Aliquid similis apud Michte invenitur qui dicit: *Diffuse te super omnia et alios homines propter te*. Est eulensis egoismus, fundatus in identificatione

\* Quibus scientiae aut moralistae aut suavitati dicunt quod inveniendum est ut Ecclesia paulatim sint ibonista, semper S. Thomam summis laudibus extollendo. — Respondendum est cum P. H. Wroniecki, *ten. cit.*, quod Catholicismus non in thomismus, sed thomismus vel catholicismus: propterea ab Ecclesia praefigitur. Thomismus est rationalis quia est universalis synthetice, solum aspectum realitatis naturae, sed omnes conditiones sub una supremam voluntate *Dei auctoritate*; non verum sub nomine particulari libertatis humane, ut fecit molinismus, nisi alia voluntate similis. S. Thomae est scientia non de libertate humane, sed de Deo, et ibi in re omnia subordinantur Deo. Ideo Dei auctoritas ordinis naturalis et ordinis supernaturalis.





centrum omnium in suo egoismo; et revera lit. misere servus omnium, ut dicitur in parabola filii prodigi: sit enim servus suarum passionum, quae non dirigunt, servus eventuum accidentium et aliorum hominum, qui possunt ei semper ambire lumen sensibile in ipsis suam beatitudinem possit.

Iuno ethica empirica vna beatitudinem dare *potest*, quia non satiat superiores facultates et aspirationes generosas ad dilectionem boni et pulchri moralis: nec potest regulare passionem in individuum; nec constituit pacem in coelestibus. Insuper avaritia non est bonum ita perfectum ut sit super omnia diligendum, quidquid in contrarium dicit Augustinus Comte.

Denique utilitas individualis et utilitas socialis non coincidunt nisi illegitime bonum honestum supra bonum utile. Nam omnes homines, ut ait S. Augustinus, possunt sine mutuali necumulo possidere bonum honestum v.g. veritatem et virtutem, una vna idem bonum sensibile, sicut v.g. eandem vineam vel eandem agrum. Materia enim ut principium individualitatis diluit, spiritus autem unificat. (Cf. quoniam hoc 1-11<sup>o</sup> totam questionem servandum).

<sup>2o</sup> *Ethica kantiana.* — Aliter est quidem ethica kantiana quam ethica empirica, quia admiitit obligationem moralem, seu imperativum categoricum, sed non fundamentum subiectivum tantum in ipsa ratione practica, non in homo. Admiitit etiam tria postulata rationis practicae, nempe libertatem humanam, vitam futuram et exaercentiam Dei remunerativam.

Iuxta Kantium ratio speculationis nequit demonstrare existentiam Dei, nec immortalitatem animae, nec libertatem arbitrii hominis, nec universalem obligationem. Sed ratio practica, iuxta Kant, vaganscit obligationem moralem et farum internum non solum experientiale sed rationale, tamquam *infectum rationis*. Id est omnis homo sincerus in sui proprii conscientia invenit quoddam imperativum non hypotheticum, sed categoricum, imperativum nempe moraliter agendi, quod sic formulatur a Kant: « *Age ita ut moralis directio voluntatis tuae, principium esse possit legislationis communis* ». Aliis verbis: Par illi quod velles omnes homines facere. Istud principium primum rationis practicae non formulatur tamquam objective fundamentum, sicut in traditionali philosophia: « *homo vel factum et malum illudum* », ita ut lex dependat ex natura boni honesti; sed per Kant est solum lex formalis subiective necessaria: est iudicium syntheticum a priori. Nec possumus, iuxta Kantum, demonstrare fundamentum obligationis moralis esse in Deo legislatore et in ultimo fine hominis: huius si in Deo nobis haberetur obligatio, vitio nocere esset *servitudo*, vel alligatio a spe beatitudinis, et proinde non esset proprie *morale*, quia fundaretur solum vel in bono utili vel in bono delectabili. Kantianus non videt altitudinem boni honesti, quod simul est delectabile, sed per primum deservitur propter se ut honestum. Iuxta enim voluntas humana, ut ait vere rationalis, moralis ut libera debet sibietsipsi imperativum categoricum impovere, non « *illi est lex* », sine ulla servitute. Sic *voluntas humana vincit*

independens et autonoma, scilicet independens a superiori lege ab extrinseco imposita.

Unde individuum ipsum, nonobstante suo egoismo, debet iudicare ultimum an recto sua possit esse simul principium legis rationalis. Et sic ratio individualis est *expressus arbitrii boni et mali*, et *omnis individualis ut causa prima sibietsipsi obligationem imponit*.

*Constitutio ethica kantiana.* — Inter alia, ethica kantiana quatuor inagm inconvenientia patitur, quae sunt insolubiles difficultates. (Cf. Ziegler, op. cit., ibid., art. 4).

<sup>1o</sup> *Obligatio kantiana fundamentum caret.* — Nam fundamentum mere subiectivum non sufficit. Imperativum vult categoricum: « *Age ita ut moralis directio voluntatis tuae principium esse possit legislationis communis* », quod, iuxta Kantum, est iudicium syntheticum a priori, est *sine motivo objectivo*, quia iuxta Kantum nec esse evidens a priori, nec evidens a posteriori; igitur est iudicium cecum. Sed cum objectum intellectus sit *ens* et voluntatis sit *animus*, obligatio relata ad voluntatem fundari debet in bono obiectivo, praesentia in supremo bono et in necessaria connexioni mediantia ad bonum finem ultimum a lege aeterna statuta (cf. 1<sup>a</sup>-11<sup>ae</sup>, q. 19, 1, 2, 3; de fundamentum moralitatis et obligatorum). Sic ethica kantiana est ethica sine principio rationis boni, est igitur sicut regni sine sole.

<sup>2o</sup> *Invenio potius absolutam autonomiam voluntatis humanae.*

Hoc est contra debitam subordinationem legi utraque (r. 1<sup>a</sup>-11<sup>ae</sup>, q. 19, n. 1; q. 11 et 13). Voluntas humana remaneret causa superna, sibietsipsi legem moralem imponens. Hoc potest esse in Deo, qui est supremum bonum, sed non in homine, qui ad egoismum inclinat, et est dependens a Deo. In hoc est error subiectivismi et individualismi.

Syllabus Fil IX docuit ethica independantiam, quae arguit supremum fundamentum obligationis in Deo esse (cf. Denzmann, n. 175): « *Forma legis divina non regit sanctionem, alimurque apud se ad humane leges ad naturale jus conformetur ad obligandi vim in Deo recipiam* ».

<sup>3o</sup> *Invenio Kantianus arguit proemium beatitudinis esse legitimam motivationem disponere ad bonum rectum.* — Hoc negativum est sine fundamento et est falsa, quia voluntas nostra ordinatur ad bonum et, ut ostendit S. Thomas, 1<sup>a</sup>-11<sup>ae</sup>, q. 27, a. 3, per bonitatem in Deo sperata disponitur ad diligendum Deum propter se, super nos (cf. illam 1<sup>a</sup>-11<sup>ae</sup>, q. 17, a. 1; etiam spes ad virtutem, licet summum bonum est simul honestum et delectabile, sed diligendum est primum propter se honestum, ut est servandum ac agendum ultimum.

Constitutio Tridentinum, sess. 6, can. 21 haec habet: « *Si quis dixerit iustitiam perire dum talia interna mercedis bonae operum, an, sit* » (Denzmann, n. 841).

Huius individualismus considerat solum beatitudinem seu potius delectationem, excludenda obligatorum, kantianus, e contra, consi-

derat solum obligatiunum subjective fundatum, non vero *beatitudinem* ut *motivum inveniens ad moraliter agendum*, sicut, ut patet, duo extrema. Vera doctrina traditionalis est enclinea inter ut supra hæc duo extrema, in ea non sibi opponuntur beatitudo et obligatio, sed utraque in supremo bono fundatur, prout hoc supremum bonum amari *debet* super omnia, et nos *beatificat* prout animam gaudium censeat.

4<sup>o</sup> *Kantius immerito peniti supremum agendi motivum in nostra dignitate rationali erranda.* — Hæc est querela anthropologica. Num solus Deus, prout est summum bonum, diligendus est super omnia. Aliquin ne daretur quidem vera dilectio homi honesti, sed potius superbia daretur ejus loco, quia diligereamus potius nostrum subjectivum iudicium de bono quam bonum ipsam objectivum. Si enim vere homo diligeret objectivum bonum honestum seu bonum morale plus quam seipsum, a fortiori diligeret super omnia summum bonum, ejuscumque beatitudinis produciendam. Beatitudo enim ultimum hominis non in aliquo bono creato consistit, sed in summo bono (cf. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 2, a. 8).

*Obiectio.* — Sed ethica kantiana non videtur ita contraria ethicæ traditionali, imo nec ethica christiana; nam Kantius tenet quod imperativum includit tria postulata rationaliter erranda, scilicet 1) *liberum arbitrium humanum*, sine quo homo non posset moralem obligationem adimplere; 2) *immortalitatem animæ*, prout perfectio ab imperativo categorico præscripta plene in hac vita assequi nequit; 3) *existentiam Dei*, quia, secundum iudicium syntheticum a priori, iustus est dignus beatitudine; atqui solus Deus potest in altera vita stabiliter coniungere virtutem et beatitudinem; que tamen beatitudo non debet esse motivum actionis moralis, quia hoc esset *interesse* non morale.

*Respondetur:* Etique Kant hæc tria postulata rationis practice admittit ut rationabiliter credenda in ordine mere naturali; et hæc postulata admittit non tamquam fundamenta ethice, sed solum ut ejus corona et complementum. Remanet igitur pro illo quod obligatio moralis fundatur in solo imperativo categorico et in autonomia voluntatis nostræ, non in bono honesto objectivo, nec, ex parte regule proxime, in *recta ratione* que ordinat voluntatem nostram ad bonum honestum, ad quod diligendum est ordinata; uer, ex parte regule supremæ, in *lege æternæ*, scilicet la Auctore naturæ qui ordinavit ipse facultates nostras superiores ad supremum bonum cognoscendum et diligendum, saltem in ordine naturali.

Unde ethica kantiana remanet in suo fundamento mere subjective, et prout constituitur absque fundamentali idea boni honesti objectivi est tristis et frigida sicut regio sine sole. In ipsa deest robur sensus communis seu rationis naturalis et sensus christiani.

3<sup>o</sup> *Ethica stoicorum.* — Ethica stoicorum, præsertim græcorum, est, ut diximus, sine obligatione, est ethica rationalis fundata objective in bono rationali; est endemonstrans rationalis, prout, juxta

eam, summum bonum est in virtute seu in *actione rationati*, quæ a nobis dependet, et non in rebus externis a nobis independentibus. Sic sapienter liberatur a passionibus, eas regulat, et suum naturale gaudium invenit in sua rationali actione etiam in universa fortuna. Aliquid simile invenitur in ethica Spinozæ, quamvis Spinozæ magis ascendat ad contemplationem boni divini quod, juxta ipsam, est nobis immanens. Spinozæ, sicut stoici græci, est punctulista et determinista, ideoque negat liberum arbitrium et aliud obligatiunum morale proprie dictum. Homo, cum Deo identificatus, sicut Deus ipse, legem proprie obligatoriam non habet; et lex naturalis juxta Spinozæ non est præceptum seu imperativum, sed solum optativum agendi secundum rationem et non secundum passionem. Tota ergo lex moralis sibi exprimi potest: a Utinam homines rationaliter vivant; sed ultri non perveniunt ad notions duras et distictas circa verum bonum honestum, nec possunt ul eas pervenire.

*Confutatio ethicæ stoicæ*, a Spinozæ postea revocata, invenitur in pluribus locis SUMMÆ S. Thomæ. Triplici ratione ethica stoica refutatur.

1<sup>o</sup> *Fundamentum hujusce ethicæ est pantheismus*, qui a S. Thomæ refutatur in I<sup>a</sup>, q. 2, a. 3, ubi demonstratur existentia Dei ut est primus motor immobilis (in via), supremum eas simplicissimum (I<sup>a</sup> via), ideoque essentialiter a mundo mobili et composito distictum; et I<sup>a</sup>, q. 3, a. 8, ubi astruitur quod Deus est tantum causa extrinseca rerum, scilicet ratione efficiens et finalis.

2<sup>o</sup> *In ethica stoica immerito affirmatur summum bonum esse in virtute humana.* (Cf. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 2, a. 7) Nam a quolibet bonum inherens ipsi animæ est humani participatum et per consequens particulatum (ibid.); ideoque non est bonum perfectum, completum boni appetitum. (Cf. etiam *Contr. Gent.*, l. III, ce. 26, 34, 35).

3<sup>o</sup> *In ethica stoica immerito negatur duplex conscientia testium:* 1) *æ obligatione morali proxime fundata in primo principio rationis practice;* Bonum est furlendum et malum vitandum (cf. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 34, a. 2); et 2) *testimonium conscientie de libertate humana*, fundata in proportionis carentia inter bonum universale speculativum voluntatem, et bonum particulare electum (cf. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 2: utrum voluntas de necessitate moveatur a suo objecto).

*Obiectio.* — Quidam rationalistæ admittunt liberum arbitrium et obligatiunum. Sed pri ipsius obligatio moralis sufficienter fundatur in bono rationali diligendo secundum rectum iudicium rationis.

*Respondetur:* Ille est fundamentum proximum obligationis, non vero supremum; quod est in supremo bono secundum legem Dei, qui nos eravit ad recte agendum (cf. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 13, a. 4: utrum bonitas voluntatis dependet a lege æternæ).

4<sup>o</sup> *Ethica agnoscim.* — Post ethicam falsorum systematum ethice naturalis, aliquid absurdum est de ethica fidelis, seu pensiosuper-

naturalismi propositi a nominalibus saeculi XIV, praesertim a Guillelmo Ockam.

Ethica ita vicari potest positivis theologicis, quia in ea obligatio nunc fundatur in liberrima Dei voluntate, seu in lege divina positiva per fidem cognita. Unde ratio ex se sola non posset in ordine vere naturali cognoscere obligationem moralem. Hoc est minus fidei; unde nomen fideismi. Fideismus videtur fidem christianam extollere; revera solummodo rationis vires alunt et simul rationale fidei obsequium. Est quidam pseudosupernaturalismus, confundens gratiam et naturam, ac si natura humana sic esset deficiente ut sine gratia et revelatione non posset vitam vere seorsitatem superare.

Fideismus isto apparuit in nominalismo radicali Guillelmi Ockam: nam hic nominalismus est quasi empirismus seu positivismus, iuxta quem ratio humana non potest cognoscere veritates quae experientiam superant; ideoque non potest probare Dei existentiam, spiritualitatem animae, nec fundamentum obligationis moralis. Hae omnes veritates nuncius per revelationem et fidem cognosci possunt. Sic Ockam viam paravit Lutheri, qui pariter est fideista. Haec doctrina plus minusse remanet etiam in jansenismo. Et rursus apparuit saeculo XIX tempore traditionalismi cum Buxton et Boucetty.

Inter istos Ockam est magis radicalis: uno affirmat quod ratio humana non solum non potest ex se sola cognoscere primum praeceptum intelligendi Deum super omnia ut auctorem naturae, sed etiam quod hoc praeceptum, sola revelatione recognoscibile, est in se routine, ita ut Deus potuisset praecipere quicquid vellet; et si potuisset nobis praecipere etiam odium Dei.

Aliquid simile dicit Cartesius dum affirmat veritatem principii contradictionis dependere ex libero Dei arbitrio. Ex quo sequitur ex libero Dei arbitrio pariter deprederi distinctionem primariam inter bonum et malum.

Comparatio fideismi et nominalismi absoluti in ethica invenitur apud S. Thomam in I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 91, de divisione legis, in legem aeternam, cuius sunt participationes tum lex naturalis, tum lex divina positiva (cf. I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 91, a. 2, ad 1um; a. 4, ad 1um), et legem humanam. Item ibid., q. 93, a. 4; q. 94, a. 2 ubi ostenditur necessitas primi principii synderesis: Bonum est facilem et malum vitandum. Item De Verit., q. 23, a. 6: utrum iustitia in rebus creatis re simplici divina voluntate dependeat. Hoc ultimo loco haec habet S. Thomas: «Voluntas dirigit per rationem non solum in nobis, sed in Deo. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae est sapientia divina intellectus, quae res constituit in debita proportionem et ad iuriam et ad suam causam. Dicere autem quod ex simplici voluntate Dei dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non precedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum». Aliis verbis, dicere quod primum distinctivum inter bonum et malum morale a libero Dei arbitrio dependet, est dicere quod Deus non est essentialiter bonus et quod potuisset esse, si voluisset, summum malum eo modo quo manifeste somniarunt. Cum S. Thomas consentit Leibnitz in sua

Theodicea, I, II, 176-177. (cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Ibid.*, p. 592; *De Revelatione*, 4<sup>a</sup> ed. 1945, t. I, p. 378 sq.; *De Fideismo et de agnosticismis empiricis*, ibid., t. I, p. 274-298).

Unde fideismus nominalistis pervenit ad contingentismum seu liberrimum absolutum, in quo nihil remanet necessarium, ne divina quidem natura, aut primum Eos.

In fine notandum est quod Scolus aliquando simile dixit quod praecipa Deologi non circa ipsam Deum amandum et colendam, sed circa homines. Praecipa eorum quae homines respiciunt, ut v.g. non occides, non furta facies, non uxoriaheris, iuxta Scotum non sunt necessaria et immutabilia; nam Deus posset, in casu, revocare praecipta «non occides, non furta facies». Unde homicidium, furtum, fornicatio non esset prohibita quia mala, sed potius essent mala quia prohibita a lege divina positiva (cf. SCOTUS, *Opera*, v. 19, p. 148; v. 21, p. 537; v. 21, p. 376-377).

Comparatio fideismi seu positivismi theologici innotuit in tractatu de lege, I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 91, aa. 4, 5, 6: utrum lex naturalis sit una apud omnes, utrum sit mutabilis, aut possit deleri a mente hominis. In a. 5, ad 2<sup>am</sup> explicatur quod Deus nunquam imperavit homicidium, vel furtum, aut fornicationem. Sic Abraham post Dei praecipitum se preparando ad immolationem filii, non se preparavit ad homicidium, quia homicidium ex propria accessoria refectione est, qui tunc ut causa principalis operatur. Abraham autem in casu se disponebat ad operandum non ex propria electione, sed ad Dei instrumentum qui est dominus vitae et mortis. Eodem modo totus seu zarifex operans ut instrumentum auctoritatis socialis non committit homicidium.

Conclusio generalis. Sic jam apparet altitudo et universalitas doctrinae ethicae S. Thomae. Ejus altitudo magis deinde constabit quia clarissimus in doctrina thomistica apparet solutio problematis humanae vitae, scilicet an quid factus sit homo. Homo enim non est factus ad creaturam ad delectationem consequendam, ut dicit hedonismus, nec ad utilitatem individuum aut societatem, ad interesse nempe servandum, ut dicit utilitarismus; nec solum ad servandum suam dignitatem personalem, ut dicit Kantius; nec solum ad consequendam delectationem quae in acieitate rationali seu virtuosa incedit, ut vult eudemonismus rationalis Stoicorum et Epicurorum. Sed homo factus est ad diligendam bonum honestum nos perducens, etiam si una esset delectatio vel utilitas naturaliter consequens, et praesertim ad diligendam Deum super omnia, supremum bonum. Deum scilicet qui sub duplici aspectu est omnis ultimus naturalis et omnis ultimus supernaturalis.

Tunc erit scientia prima catholicae lineae: An quid

<sup>1</sup> Nichi Leibnizius, loc. cit.: «C'est déshonorer Dieu de prétendre qu'il a établi la distinction du bien et du mal par un décret purement arbitraire... Pourquoi ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe des orthodoxes?».





commune populi, non admittit cibum rationalem, sed solum super-  
erileam mysticorum fundatam in eorum experientia religiosa. Nam  
vero experientiam religiosam suscepit ut membrulata, quia adhuc  
in hoc opere (p. 253) negat valorem demonstrativum traditionum  
probationum existentie Dei. Probabilius tamen in fine sue vite  
ad aliquid firius et aliud perrexit.<sup>1</sup>

Sic terminatur nostra *Introductio*. Nunc examinande sunt quin-  
que quaestiones S. Thomae de ultimo fine.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Citatus Ober J. Marchais sub forma moderna continet expositionem fun-  
damentarum metaphysicorum ethicarum Sancti Thomae, et pluries in mentem  
revocat optimas paginas quas scripsit J. Marchais, anno 1820, *de habitus* et quas  
citamus infra p. 444, 453.

<sup>2</sup> In hac libro frequenter cita Billioti, quia ejus *Cursus theologiae*, ut in  
pluribus, est echo fidelis ac quasi compendium magnorum Commentariorum ope-  
rum Sancti Thomae, et quia editiones hujusce *Cursus* facillime inveniuntur ac  
generaliter sunt accessibiles omnibus studentibus.

## DE ULTIMO FINE QUINQUE QUÆSTIONES

Qu. I. — De ultimo fine in communi.

Qu. II-V. — De beatitudine hominis.

Qu. II. — In quibus beatitudo hominis consistat.

Qu. III. — Quod sit beatitudo.

Qu. IV. — Quatenus requiruntur ad beatitudinem.

Qu. V. — De ipsa adeptione beatitudinis.

## QUESTIO I DE ULTIMO FINE

S. Thomas prius considerat *de ultimo fine in communi*, scilicet quasi in abstracto, et in questionibus sequentibus de ultimo fine in concreto, seu *de beatitudine*, et in quibus consistit, scilicet de beatitudine *objectiva* (q. 2) deinde quærit *quid est*, scilicet in quantum operatione consistit (breuitudo formulæ): q. 3; *quid requiritur ad eam* (proprietas ejus) q. 4; *quomodo consequitur*: q. 5, scilicet in altera vita, inamissibiliter, in quantum gradu.

### DE ULTIMO FINE IN COMMUNI.

De ultimo fine in communi per octo articulos quæstio protrahitur. Et est attentè considerandum quid dicat S. Thomas in quolibet articulo, secus unus articulus videretur repetitio alterius.

Quatuor prius articuli sunt *circa ultimatum actum nostrorum ad finem*, et quidem *ad ultimum finem*: scilicet art. 1<sup>us</sup> Utrum homini conveniat agere propter finem; art. 2<sup>us</sup> Utrum agere propter finem sit proprium rationalis nature; art. 3<sup>us</sup> Utrum actus humani replant speciem ex sur; art. 4<sup>us</sup> Utrum sit aliquis finis ultimus humane vite.

Quatuor posteriores articuli sunt *circa unitatem ultimi finis*, relato vel ad eundem hominem, vel ad diversos actus ejus, vel ad omnes homines, aut ad omnes creaturas. Sic probatur existentia Dei, ante ejus unitatem.

**Dubium:** Iultin uitor aliquod dubium, utrum scilicet agatur de fine ei quidem de fine ultimo secundum esse physicum tantum, an etiam secundum esse morale. Videtur enim quod S. Thomas inquit tractare de moralitate saltem in questione 18<sup>a</sup>.

**Respondetur:** In questione 18<sup>a</sup> S. Thomas inquit tractare de moralitate actuum, sed in questionibus 1-5 pericit totum tractatum de sur etiam moraliter considerato. Sic in art. 3<sup>o</sup> jam erit quæstio de actu humano vel sacralis est. Ita Joannes a S. Thoma contra Vasquez.

ART. I. — **UTRUM HOMINI CONVENIAT ACERE PROPTER FINEM** ita scilicet ut nunquam possit deliberate agere absque intentione finis.

**Status questionis.** — Hic non queritur de hoc vel illa agere, sed universaliter, utrum agere humanis sit semper propter finem, an, autem aliquando, homo libere agere possit agere non propter finem. Verbum *propter* a consiliabilem designat; unde idem valet ac querere utrum homo agat ad finem consequendum, ita ut habeat intentionem consequendi finem, et non solum ita ut actus ejus terminetur ad aliquid. Etenim non est dubium quod actio hominis habeat terminum in executione, sed queritur eo hic terminus executionis habeat rationem finis in intentione.

Ideo in questione finis incipitur ut *motus et causa agendi*, de qua diximus ut dicit Aristoteles, scilicet id ejus gratia aliquid fit, seu id propter quod agens operatur. Non accipitur, hic, finis ut simplex terminus, v.g. ut punctus, qui est finis lineae, vel ut cessatio scholar, quod est finis scholae in sensu materiali.

Materialiste quidem non recognoscunt finem nisi in hoc ultimo sensu materiali, ac si finis vitae nostrae terrestri non esset vita aeterna, sed solum corporis dissolutio.

Quaestio ista, utrumque utrum homini conveniat agere propter finem, quodvisque videtur inutilis; e contra, jam in ea agitur initialiter de obligationis fundamento a Spinoza negata, et de impossibilitate actus deliberati indifferenti in individuo contra Scotum.

**Modum questionis** apparet ex difficultatibus initio articuli positis:

**1<sup>a</sup> difficultas:** Finis non potest esse causa, quia causa prior est suo effectui, dum finis non potest posterior existens, nam agendo pervenimus ad finem. Propterea Spinoza negavit Deum agere propter finem, sed tracet quod omnia procedunt a Deo geometrice, sicut proprietates circuli ab ejus essentia sine finalitate; pariter actiones humanas. Hoc est negare radicaliter finalitatem. Ad hanc negationem pervenit Spinoza quia vidit nullius scientis applicare methodum geometricae quae abstracta sit a finalitate. Sed recedendum est geometricam abstrahere etiam ab actione et a motu.

**2<sup>a</sup> difficultas:** Saltem sunt quaedam actiones hominis non ad aliud ordinatae ut ludus, contemplatio. Contemplatio ipsa, juxta Aristotelem, est ultimus finis, et ideo non est ad finem.

**3<sup>a</sup> difficultas:** Imo homo plura facit non deliberate, v.g. trahere herbam, sine intentione, et hoc non est quid propter finem.

**Responsio** ad quaestionem est *affirmativa*; imo aliquid plus dicitur, scilicet quod homini convenit non solum agere propter finem, sed etiam libere operatur, convenit omnia agere propter finem.

**1<sup>a</sup>** Hoc probatur prius in argumento « sed contra » auctoritate Aristotelis dicentis quod finis est principium in operabilibus ab homine. Imo dicit quod finis se habet in operabilibus sicut principium.

prius in operabilibus. Sicut enim ex principis movetur intellectus ad conclusiones, ita a deo movetur voluntas ad media eligenda. Omnia autem quae sunt in aliquo genere derivantur a principio illius generis. Ergo, juxta Aristotelem, homini convenit omnino operabilia agere propter finem. Ex hoc postea sequitur quod non placet actus deliberatus indifferens in individuo, scilicet erit aut moraliter bonus, aut moraliter malus. Ista est probatio ex communibus notitiis deducta, ut patet.

Remanet tamen difficultas de actibus indeliberatis qui non sunt ex intentione et ideo non videntur esse propter finem. Sed hae difficultates solvuntur in corpore articuli.

**2<sup>a</sup>** Probatur ex propriis conclusionibus: *Operari quod omnes actiones humanae sint propter finem*. Haec conclusio admittitur communiter, non tamen a Scotis. Ad hanc conclusionem pervenit S. Thomas dupliciter, scilicet divisione et demonstratione.

Dividit S. Thomas actiones nostras in actiones humanas et actiones hominis. Actiones humane sunt propriae hominis inquantum est homo et sic differunt ab irrationalibus animalibus, scilicet propter est dominus suorum actuum, per rationem et liberum voluntatum. Unde actiones proprie humanae dicuntur quae ex voluntate libera procedunt et sunt dignae laude vel vituperio, meritoriae vel demeritoriae.

Aliae actiones, scilicet indeliberatae, ut fricare barbam sine intentione, illi possunt actiones hominis, non vero actiones proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. Si dicuntur actiones humanae, hoc intelligitur solum quod substantiam, non quod modum operandi, scilicet deliberate.

**Corollarium hujus divisionis, a Thomistis superaddita:**

**1<sup>um</sup> Coroll.** Omnes artes humanae sunt actus hominis, sed non e converso.

**2<sup>um</sup> Coroll.** Motus indeliberati ipsius intelligentiae et voluntatis, ut sunt motus prius primi, sunt actus hominis, sed non propriae artes humanae: v.g. motus primi primi superbiae, indeliberatae, actus adulandi, rideandi, fruidi, ingruendi, prevenientes deliberationem rationis, ut blasphemiam indeliberatam prolatam sub obsessione diaboli. Item actus puerorum ante usum rationis et artes demeritoriae.

**3<sup>um</sup> Coroll.** Et contra actus comedendi, bibendi, ambulandi, dum fiunt ex deliberata voluntate, sunt artes humanae, qualesvis secundum substantiam sicut communes homini et brutis.

**Dubium 1<sup>um</sup>:** An primus actus intelligentiae, praeviens primum vellet sit actus proprie humanae?

— Negative, quia bonum non est dominus illius (cf. Cajetanum in hunc locum et S. Thomas, 1<sup>a</sup>, q. 82, a. 4. ad 3<sup>am</sup>).

**Dubium 2<sup>um</sup>:** An amor beatificus sit proprie actus humanae?

— Negative, quia non est ex libera voluntate, ut infra dicetur, est necessarius, supra libertatem et ideo non meritorius. Unde hic

actus, quantum moraliter bonus, sed non liber nec meritorius, est *supra* actus humanos.

**Dubium 3<sup>um</sup>.** An *actus domi pietatis*, seu affectus illius erga Deum, qui non est propriè deliberatus, sed effectus sub speciali inspiratione Spiritus Sancti, sit actus humanus?

Affirmative, quia quantum non procedat ex nostra discretionis deliberatione, sed ex inspiratione Spiritus Sancti, habet tamen inspirationali libere consensum; et hic actus est meritorius. Est etiam liber, quoniam non prius et discreto deliberatus, sed *supra*, non infra deliberationem, simul, e eodem, est actus qui voluntarie deliberatus.

**Demonstratio.** — His notatis transibimus ad demonstrationem S. Thomae, quae in secunda parte articuli concluditur.

In hac demonstratione agitur de omnibus actibus humanis, non vere de actibus hominis, seu de actibus indeliberatis. Jam quidem ex experientia constat quod homo libere agens agit propter finem aliquem; unde frequens est interrogatio: Ad quid hoc, vel illud? Sed nunc queritur an homo libere agens possit saltem aliquando, agere non propter finem. Ad quod libertas respondens affirmative, S. Thomas vero negative.

Sic penditur in feram demonstratio articuli:

Omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, consuntur ab ea secundum rationem sui objecti.

Atque effectum voluntatis est *finis* et *homo*.

Ergo oportet quod omnes actiones humanae (seu deliberatae) sint propter finem.

Expelluntur: Major patet, quia nulla actio procedens ab aliqua potentia potest ferri extra objectum adaequatum huiusmodi potentiae. Sic nulla est auditio nisi circa sonum, nihil est visus nisi circa coloreatum, nulla est intellectus nisi circa intelligibile (cf. ad 2<sup>um</sup>).

Minor patet etiam, quia obiectum adaequatum voluntatis seu potentiae volitiva est bonum, sicut obiectum adaequatum intellectus est ens aut verum. Voluntas enim ferri non potest nisi in bonum, sive sit vere bonum, sive sit solum apparens homini. Et relinquitur non ferri in bonum, nisi ab illo, sibi propositum, intelligitur. Bonum autem *aliquid* est *finis*. Differunt tamen ratione, non re: verum, bonum et finis (cf. I<sup>a</sup>, q. 5, a. 4): nam bonum dicitur prout est appetibile seu contrarius appetitui, bonum prout est bonum mereus ad eligendum media. Unde ratio huius sequitur rationem boni.

**Objectiones.** Contra minorem argumenti eligitur: Sed etiam animalia sunt obiectum voluntatis; nam illudunt enim.

**Respondetur.** Medium interius ratione sui est finis intermedius: pura medium non affertur ratione sui, sed ratione finis propter quem appetuntur. Et sic verum est quod obiectum adaequatum voluntatis est finis et bonum, quod participative invenitur in mediis relatis ad finem.

Erge sequitur conclusio: Oportet quod omnes actiones deliberatae sint propter finem. Hec non est solum factum, sed necessitas absoluta. Omne deliberatum aut libere volitum amatur aut ut *finis* aut ut *ad finem*. Hic agitur de omni actu deliberato, sive bono, sive malo, scilicet de desiderio veri boni aut apparentis boni. Nam etiam dum aliquis deliberat peccat; agit propter finem, scilicet ad aliquod bonum delectabile consequendum.

— Quoad divisionem boni in honestum, delectabile et utile (cf. I<sup>a</sup>, q. 5, n. 16). Quae quidem divisio longius infra est explicanda (I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 2) in quibusdam bonis invenitur beatitudo?

**Complementum.** — Scotus refutavit hanc doctrinam S. Thomae, ut ostendit Cajetanus in I<sup>a</sup>, q. 82, a. 2, ubi, V-VII, de voluntate, et I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 8, a. 1, utrum voluntas sit tantum boni. Scotus distinguit triplex genus appetituum, scilicet 1<sup>o</sup> *finem*, 2<sup>o</sup> *ad finem*, 3<sup>o</sup> *neutrum* humanum. Sic etiam! Dux non esset dominus noster, neque melius ad ducem, pesseret diligi a nobis purissimum naturae, inquit Scotus.

Quantum ad directionem appetituum ab ipso datus, aliquid appetitur ut *neutrum*, quomodo v.g. Christus et martyres inefficaciter volebant vitam seu volebant non mori, dicentes: « Si possibile est transiet a me malix iste; sed non sicut ego volo, sed sicut tu ».

— Ad haec respondendum est Christum et martyres sic, desiderium inefficaciter, volebant vitam ut finem; nam ita rationat beatitudinem, quoniam naturaliter appetunt omnes homines. Nullum enim appetibile appetitur potest a nobis sive relative dependentia, sicut virtutibus, ad primum appetibile, sicut nullum cognoscibile regere potest sine relatione ad ens, primum intelligibile.

— Libertatis dicunt: Vult velle, et nihil aliud.

Respondetur quod hoc est impossibile, quia impossibile est velle, non velle aliquid bonum solum apparens, ut dicitur ad 1<sup>um</sup>. Ideo falsus est haec opinio Scoti.

Inde jam apparet discrimen inter S. Thomam et Scotum quoad actus indifferentes (cf. infra, I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 18, a. 9). S. Thomas dicit quod nullus est, nec esse potest actus deliberatus indifferens in individuo, scilicet etque moraliter bonus, neque moraliter malus. Et haec sententia est communis, contra Scotum, Scotistas et Vasquez.

Ratio huius est fundata in praesenti articulo; scilicet quoties semper homo deliberat agit, tenetur actioni suae praestituere finem bonum et honestum. Sic rectum otiosum est iustum et prohibitum.

Omnes enim actus deliberati ordinantur ad finem, et ideo vel ad verum bonum, vel ad humanum solum apparens, quo est medium; idemque non est indifferens; sicut v.g. non est indifferens ex parte finis v.g. etiam sic recreare; ille debet propter finem honestum, aliquando est quid moraliter malum.

**Confirmatio.** — Conclusio S. Thomae confirmatur per considerationem omnium actuum humanorum, sive sint circa media, sive sint circa finem. De actibus qui versantur circa media non est difficultas:





*Finis operis* est ille ad quem ex natura sua tendit opus; v. g. finis elemosynæ est subvenio pauperis.

*Finis operantis* est ille quem sibi adhibuit constituti operans; v. g. finis divitis elemosynæ est vel Deus, vel vana gloria vel ipse finis operis.

*Finis effectus* est ille qui operatione agentis fit et producit, ut sanitas operatione medici.

*Finis obtentus* est ille qui operatione agentis acquiritur, sed non producit, ut periculum certaminis.

*Finis principalis* est ille qui per se primo intenditur; v. g. finis principalis celebrationis Missæ est cultus Dei debitus; finis principalis pugne est defensio patriæ.

*Finis secundarius* est ille qui solum secundario et consecutive intenditur, ut subordinatus finis principali, non ut medium, sed vel in effectus, vel ut aliquid consecutive adnexum, sicut finis secundarius militantis est honor et stipendium.

## ART. II. — UTRUM AGERE PROPTER FINEM SIT PROPRIUM RATIONALIS NATURÆ.

**Status questionis.** — Videtur quod agere propter finem non sit proprium homini, quia 1<sup>o</sup> Lapides et plantæ cognitione carent, et animalia non cognoscunt rationem finis; non videtur autem possibile agere propter finem ignotum. 2<sup>o</sup> Agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Alqui rationis est ordinare. Ideo his qui carent ratione non convenit agere propter finem. 3<sup>o</sup> Finis est obiectum voluntatis. Sed entia homini inferiora voluntatem non habent. Ergo ista inferiora propter finem non agunt.

Sic ponitur questio de existentia finalitatis in natura inanimata, in vita vegetativa et in vita sensitiva. Super existentiam hujus finalitatis

subordinamur, sicut Christus Deo, juxta illud Apostoli: « Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei » (1 Cor., iii, 23). Ad rem Angelicus, I<sup>a</sup> q. 20, a. 4, ad 2<sup>am</sup>: « Naturam humanam assumpti Deus non quia hominem plus diligeret quam angelus, sed quia plus indigebat homine, sicut bonis paternis aliquid pretiosius doli servo servatam, quod non dat filio suo ».

Et est notandum quod misericordia inclinat superiorem, sed non subordinando superiorem ad inferiorem, sed potius elevando inferiorem, rursus statuendo subordinationem ejus Deo.

Unde finis cui potest esse inferior agens; et in hac actio agentis non subordinatur ut medium finis cui; sed actio agentis ordinari debet ad aliquod alius, v. g. ad gloriam Dei; sic Christus mortuus est pro nobis tamquam propter finem cui inferiorem, sed ut daret gloriam Deo tamquam propter finem cuius gratia et finem cui superiorem. Eodem modo solvit obiecta quælibet contra speciem, dicendo quod sperando desideramus Deum nobis, sed propter Deum. Et sic servatur subordinatio creature ad Deum.

Pariter contemplatio ordinatur ad actionem apostolicam seu ad sanctificationem animarum tamquam ad finem cui, sed ordinatur ad Deum ipsum glorificandum tamquam ad finem cuius gratia. Sic contemplatio non vel medium subordinatum actioni, inferius actione, sed est causa eminens, superabundans, fructificans, cuius actio apostolica est solum finis effectus seu fructus.

Hæc sunt prænotanda utilis pro omnibus hæc questionibus.

Itaque S. Thomas fundavit quidam viam ad probationem existentie Dei, I<sup>a</sup> q. 2, a. 3, sic arguendo, ex experientia: « Videmus quod aliqua, quæ cognitione carent, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut congenerantur id quod est optimum (v. g. plantæ assimilant id quod est necessarium ad earum conservationem et propagationem; item, et perfectius, animalia). Unde patet quod non a casu, sed ex intentione (natura) perveniunt ad finem (nam finis est quid optimum optimum, cuius gratia agens operatur) ». Sic ex experientia S. Thomas cum Aristotele probat existentiam finalitatis in natura.

In præsentii articulo ostendit Angelicus ipsam necessitatem principii finalitatis, scribitur a Domino agens necesse est agere propter finem », Hinc est contra mechanistas, contra Spinozam et contra omnes negantes finalitatem nature, immo contra quosdam scholasticos modernos qui dicunt hoc principium non esse evidens nisi post probationem existentie Providentia divina.

Principium finalitatis est maximi momenti, nam in ipso fundatur primum principium rationis prædictæ a Bonav. est faciendum ad ultimum faciendum » (cf. I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. 94, a. 2).

**Responsio** est affirmativa. — In argumento « sed contra » citatur auctoritas Aristotelis: « Non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem » II Phys. textus 49. In corpore articuli S. Thomas duo facit: 1<sup>o</sup> ostendit necessitatem principii finalitatis; 2<sup>o</sup> determinat in quo differt homo a brutis agendo propter finem.

**1<sup>a</sup> Pars articuli.** — Necessitas principii finalitatis sic ostenditur, ita ut simul appareat finem esse primam causam inter quatuor.

In hac prima parte articuli continetur defensio principii finalitatis, quæ non est demonstratio directa; nam hoc principium est de se evidens; sed est demonstratio indirecta, per absurdum: « Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud » (cf. opus nostrum, De Revelatione, I, p. 256-257, ultima editio, p. 240).

Nam si agens præcederet determinatum et sibi convenientem effectum (v. g. si visus produceret visum) non tendendo in illum effectum potius quam in alium, tunc ista convenientia seu honestas determinata effectus non intenta naturaliter, esset sine ratione essendi. Hæc enim determinatio effectus non potest fieri, nisi jam quodammodo existat in causa: in causa autem non potest esse actualiter ut in ipso effectu, sed virtualiter tantum, prout potentia agentis ordinatur ad talem effectum potius quam ad alium. Postea dicitur etiam quod hæc ordinatio passiva potentia ad actum, præsupponit ordinationem activam Auctoris nature.

Hoc autem finalitatis principium non solum demonstratur sic per absurdum, sed, supposita recta notione agentis et finis, est etiam de se evidens (cf. De Revelatione, I, p. 255 ult. ed. 239). Scilicet omnis actio est intentionalis, tendit ad aliquod ultimum convenientem, quod habet rationem finis; sicut immediate evidens est quod visus est ad videndum, auditus ad audiendum, gravitas corporum ad

cohesionem universi. Etenim *potentia dicitur ad actum*; potentia passiva ad patiendum, activa ad agendum; et ipsa actio est essentialiter intentionalis, seu *tendit ad aliquid*, ad id quod agendum est; seorsum nihil produceret: visus non magis videret quum audiret, si ad visum ordinatus non esset; germinis quercus non magis produceret quercum quam piom, embryo canis non magis canem quam leonem.

*Causa* est solum *causa per accidens*, prout duo agentia accidentaliter occurrunt, vel prout duo effectus accidentaliter ununtur, v.g. fodiens sepulchrum invenit thesaurum. Sed quodlibet agens per se intendit finem. Sic Iodians fodere intrudit, et qui posuerat thesaurum in illo loco intendebat eum ibi ponere. Omnis per accidens supponit aliquid per se, cui necidit.

*Id Puris urticuli* ostendit in quo differt homo agendo propter finem a lrois.

**Conclusio** est: *Proprium est naturae rationanti agere propter finem formaliter et movendo se*; dum lrois agunt propter finem materialiter et ut aliis causa.

**Probat**: Probatio ex hoc desumitur quod proprium est naturae rationali *cognoscere rationem finis*, seu relationem finis ad media, scilicet *rationem essendi inferiorum*. Haec ratio finis, ut ratio essendi superiorum, non potest cognosci nisi ab intellectu cuius objectum est, non color aut sonus, sed ens et rationes essendi rerum earumque relationum. Unde sapientia est ordinare, seu dirigere, aptare media ad finem.

Animalia autem non cognoscunt rationem finis, sed cognoscunt solum sensibilibus rem quae est finis, v.g. ita equus ad stabulum redit. Ideoque indigent dirigi ab intelligentia superiore. Sic consistit probatio existentiae Dei, ordinantis universi; et, quidquid dicit Kant, oportet ascendere non solum ad intelligentiam finitam, sed ad ipsam Intelligere subsistentem: nam omnis intelligentia quae non est ipsum Intelligere et ipsum Esse, ordinatur ad intelligere et ad esse cognoscendum, et hinc ordinatio supponit ordinatorem superiorem (cf. ad 3<sup>am</sup>).

Unde scholastici dicant quod agens intelligens agit propter finem *directiv-formaliter*, animalia vero *directiv-non formaliter*, seu *materialiter tantum*, planta et astra *creative tantum*; agunt propter finem ab ipsis omnino ignotum, prout moventur a Deo intelligente.

— Sic facile solvantur objectiones articuli — In responsione ad 3<sup>am</sup> explicatur quomodo « ipse naturae est ipse intelligentiae ».

Omne agens agit propter finem

cognoscendo	{	intelligentia suprema omnia ordinans
		intelligentia creata quae ipsa ordinatur ad verum
non cognoscendo	{	solum rem quae est finis — Bruta, quae magis ignotum propter finem quam agunt.
		Planta et lapides, quae agunt secundum inclinationem naturalem, et sic mere executive agunt propter finem omnino ignotum.

Unde apparet quod agere propter finem non est quid proprium solius hominis, sed *analogice dicitur* de omnibus agentibus, a supremo ad infimum. Minus ergo gradus analogie non debet uigari ob suum imperfectum: nam adhuc in illo, quamvis imperfectissime, est finalitas seu naturalis et insensibilis tendentia ad aliquid ultimum optimum, quod habet rationem finis, quamvis non rigoreatur. Pariter accidens est ens, et non est nihil, scilicet est ens entis.

Imo animalia *materialiter* tendunt non solum ad humanam delectabilem, vel utilem ad conservationem individuali, sed materialiter tendunt ad aliquid *bonum honestum*, v.g. ad conservationem speciei, etiam sacrificando vitam individualem propriam, sicut gallus emegret pullos suos sub alas ad eos defendendos contra milvum (cf. 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 94, a. 2: « Secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali, quae naturae omnia animalia docuit, ut est... educatio filiorum vel filiorum », aut etiam ut aliqua vitam propriam conservet non sese occidendo: sic suicidium est contra legem naturalem, contra naturam omnibus substantiis, ut ibid. dicitur).

**Dubium**: Utrum ipse Deus agat propter finem (cf. Comment. Biliart et Gonet).

**Respondetur**: 1<sup>o</sup> Effectus Dei ad extra sunt propter finem, scilicet ut manifestent unitatem Dei quam participant.

2<sup>o</sup> Ipsae operationes divinae sive necessariae, sive liberae, prout sunt ipse Deus, scilicet agere increatum, non sunt proprie propter finem, quia repugnant aliquid increatum habere aliquam causam etiam finalem.

3<sup>o</sup> Attamen divina bonitas est quasi finis operationis divinae liberae, ut ait S. Thomas, de Verit., q. 23, a. 4; scilicet est, non proprie causa finalis actionum Dei liberarum, ut sunt actiones increatae, sed est *ratio finalis* earum, ut explicat Gonet. Brevius Johannes a S. Thoma ait: « Deus non agit a fine, sed agit propter finem ». Deus est ratio sui, non causa sui<sup>1</sup>.

Sic aperitur in maxima am extensione speculandum panorama metaphysicum: Omne agens agit propter finem: sive Deus, sive angelus, sive homo, sive animal, sive entia infinita.

<sup>1</sup> Quando dicitur quod divina bonitas est *ratio finalis* actionis creatricis, hoc oportet recte intelligere, scilicet: divina bonitas est *ut quid incrementum* et non *gloria aeterna* ut est quid creatum, scilicet clara notitia Dei cum laude in hominibus et angelis: nam actio *invenita* non potest ordinari ad aliquid creatum tanquam ad finem cuius gratia fit, quia sic aliquid increatum subordinaretur creato. Pariter creatura nullo modo potest esse finis ipsius actus amoris increati, sed est solum finis *boni* eidem valde a Deo, v.g. divinum beneficium finis est salus nostra.

Sed intelligentium est in hoc sensu quod actio creatricis est ad ipsam bonitatem incrementum manifestandum per bona quae creaturis impertitur, ut dicit Concilium Vaticanum (cf. DESZING., a. 1739). In hoc sensu dicitur ab eodem Concilio Vaticano quod « mundus ad Dei gloriam conditus est » (cf. DESZING., a. 1806). — Sic manifestatur quod analogice solum verificatur universale principium finalitatis: « Omne agens agit propter finem ».

### ART. III. — UTRUM ACTUS HUMANI RECIPIANT SPECIEM EX FINE.

**Solutio questionis.** — Momentum articuli apparet ex hoc quod ex eo dependent multae quaestiones subsequentes, v.g. quaestio de distinctione spiritus inter actum virtuosum et actum vitiosum (infra, q. 18, a. 6), et quaestio de gravitate peccatorum ex hoc (infra, q. 12, a. 3), et de distinctione inter peccatum mortale et peccatum veniale.

Difficultas est quia 1<sup>o</sup> Finis est causa extrinseca; sed inquit, quidque habet speciem a principio intrinsecum; 2<sup>o</sup> Id quod dicit speciem est prius specificato; finis notum est posterior in esse; 3<sup>o</sup> Item uno potest habere plures species, item e contrario unus actus humanus potest ordinari ad diversos fines, scilicet ad finem operis et ad finem operantis, et hoc potest esse vel principalis vel secundarius, imo vel proximus vel ultimus.

**Responsio** tamquam vera affirmativa. — Adfertur auctoritas S. Augustini, *De moribus Ecclesiarum et monachorum*, l. II, c. 13: «Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia»: v.g. pulchre ad satisfaciendum licet est culpabile, ad conservationem vero iustitiae est laudabile.

Unde, contra Vasquez, iam in hoc articulo agitur de actu morali, ut moralis est.

— In corpore patenti est argumentum metaphysicum satis difficile, S. Thomas asserit paulatim a rebus sensibilibus ad spirituales et morales, quia cognitio nostra a sensibus originem ducit; et recte intelligenda est analogia quam S. Doctor statuit inter specificativum calefactionis et specificativum actus humani, ut cognoscatur *lex metaphysica ipsius agere* ut sic. Commentarius Obiectum bene illustrat articulum. Agitur hic de fundamento metaphysico ethicae.

Ad intelligentiam articuli, quem legere omnino oportet, recordandum est quod articulo specificantur ab actu qui est principium agendi, prout omnis agens agit *inquantum est in actu per suam formam*.

Ponimus in forma substantiam articuli ut melius appareant nullam demonstrationis quam videntur termini conclusionis.

**Principium agendi**, quod est forma agentis, *specificat actionem*, sicut terminus motus specificat positionem.

Atqui finis et obiectum voluntatis, ut sic est *motivum* seu principium agendi, sicut forma agentis, ac simul est terminus ad quem tendit motus a voluntate imperatus.

<sup>1</sup> Obiectum: videtur quod solum infra, q. 18, agatur de moralitate actuum; circa imperatorum agitur solum de actibus secundum eorum esse physicum tantum.

<sup>2</sup> Respondetur cum Joanne a S. Thomas, quod hic tractatus noster non est de actibus humanis, sed *de fine*, id quod tractat S. Thomas non solum physice sumpto, sed etiam moraliter, ut apparet ex art. praecedenti et ex art. 7.

Erga finem *specificat actum humanum* ut est actio humanis movetur spiritum propter finem et ut est *passio* hominis moti a seipso ad hunc finem.

Minor constat ex experientia: nam cum actus sit motus ut ab agente, *calificatio-actio* specificatur a calore a quo movetur; sic volens calefactus, lux illuminatur; et *calificatio-passio* specificatur a calore ad quem trahitur. Et hoc non solum est factum experientiae, sed necesse est quod ita sit, quia omnis agens agit inquantum est in actu per suam formam, et sic agit sibi simile. Ita Joannes a S. Thomas dicit in suo Commentario: «Actio specificatur a principio activo, non ut precise efficiendi, sed ut fundante formam rationem agendi». Brevis, actio non specificatur a principio precise efficiendi, sed a principio formali, et passio a termino formali.

Minor, ut notat Cajetanus, videtur continere illegitimum transitum a principio activo, ut est calor calefaciens, ad principium finalis, ut est finis intentus. Intra, ut ait Commentator, non est illegitimus transitus quia finis ut *obiectum voluntatis* est huius formae, quae est principium agendi, prout omnis agens agit inquantum est in actu. Pariter volutus, se movet ad iudicia eligenda prout iam in actu intrinsece formam, seu obiectum suum, et in executione meliorum homo movetur a seipso, ad hunc intentum consequendum.

Sic habetur conclusio: Actus humani, sive considerentur per modum actionum (actus imperans), sive considerentur per modum passionum (actus imperatus) speciem sortuntur a fine, seu a *motivo* agendi et a termino executionis.

**Obiectum**: videtur quod S. Thomas simpliciori modo sic arguere potuisset: Artus, sicut potentiae et habitus, specificantur ab obiecto. Atqui obiectum voluntatis est finis — Ergo actus voluntatis specificantur a fine.

**Respondetur**: 1<sup>o</sup> Si ita argumentatus esset S. Doctor, non apparuisset analogia cum rebus sensibilibus; 2<sup>o</sup> Non apparuisset lex metaphysica ipsius agere ut sic; 3<sup>o</sup> Non apparuisset distinctio inter actum ut est actio imperans, et actum ut est imperatus seu ut passio, prout homo esse movet et movetur ad aliquem finem per diversos actus psychologicos, qui tamen constituunt unum actum moralem; v.g. cum aliquis vult occidere hominem, se movet ad occisionem et a seipso movetur ad eam, prout executio imperatur.

### Solvuntur objectiones articuli:

Ad 1<sup>am</sup>: Finis est causa non immo extrinseca relate ad actum, quia actus est quid intentionale ad finem. Finis enim, ut ait S. Thomas, comparatur ad finem ut movetur et ut terminus ad quem tendit operatio. Sic finis potest specificare actum.

Ad 2<sup>am</sup>: Finis est posterior actui humano in executione, non vero in intentione. Finis autem qui actum humanum specificat est proprie finis prout est in intentione. Finis autem specificat etiam hunc executionem quae ad finem tendit.



Ad 3<sup>m</sup>: Idem actus humanus potest fieri ad *diversos fines* inter se subordinatos, non vero ad *diversos fines proximos primarios* a quibus specificaretur. Sic actus humanus non specificatur a finibus remotis vel a fine proximo secundario; hinc vero a fine proximo primario, de quo præse est questio. Unum verbo: *Solus finis proximus primarius specificat*, non vero finis remotus nisi ad modum generis, nec finis proximus secundarius ad celebrare Missam ad stipendium. Insuper unus actus secundum speciem naturæ, v.g. occidere hominem, potest ordinari ad diversos fines naturales, scilicet aut ad conservatorem iustitiam, ut ad satisfactionem iræ.

Utrum actus voluntarius inquantum moralis ex parte objecti proximi seu finis proximi specificatur habet unam solum speciem in esse moris (cf. Joann. a S. Thom.).

**Cerollarium:** Ex hoc quod finis proximus primarius debeat esse unicus ad specificandum, vita apostolica nequit respicere, ut duos fines ex *tyro*, contemplationem et actionem: nam omnis coordinatio subordinatum supponit. Vita apostolica ordinatur ad contemplationem Dei fructificantem pro proximo.

**Dubia** a Joanne a S. Thoma exposita in suo Comment., possent remitti ad questionem 18am, a. 6, sed ad bonitatem doctrine breviter jam solvi possunt; postea verum, quæst. 13, clarior solutio habetur.

1<sup>um</sup> **Dubium:** Utrum finis semper specificeet eodem modo, scilicet immediate internum actum intentionis et externum actum executionis.

— Difficultas provenit ex eo quod S. Thomas, infra, q. 18, a. 6 in corpore, dicit quod actus interior specificatur a fine, et actus exterior ab objecto. V.g. si quis iuratur ad committendum adulterium, actus interior specificatur a fine, scilicet ad adulterium intentio, et actus exterior a furto committendo. Et peccatum adulterii potest remanere mere internum, in desiderio, dum furtum est externum.

**Responsio:** Quando, ut supponitur in nostro articulo, non distinguuntur finis operantis et finis operis, tunc est eadem specificatio: v.g. si operari, furtum faciens, intendit ipsum furtum, seu pecuniam illiute consequendum, tunc idem finis specificat immediate non solum actum internum, sed etiam actum externum. Si vero alius sit finis operis a fine operantis, tunc habetur duplex specificatio et potest esse duplex peccatum. Sic quis furatur ad adulterium committendum, facit duplex peccatum, quod est in confessione exprimendum. Sed in isto casu finis operantis, licet non specificeet immediate actionem furti, specificat tamen eam mediate; scilicet mediate pertinet ad specificativum huiusmodi actus exterioris. Sic Joannes a S. Thoma. Hinc bene explicatur a S. Thoma, q. 18, a. 6, in fine corporis articuli, ubi dicit: a id quod est ex parte voluntatis se habet ut *formale* ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, uti inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani specibus formaliter

consideratur secundum finem, materialiter secundum obiectum rationis actus. Unde Philosophus dicit: « Ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquenda, magis adulter quam fur ».

2<sup>um</sup> **Dubium:** S. Thomas, infra, q. 1, a. 3, ponit diem inter circumstantias, ut circumstantiam principalem, scilicet « cur ». Atqui circumstantia non specificat. Quomodo igitur distinguitur finis ut specificans, a fine ut circumstantia?

**Responsio** habetur ibid., ad 3<sup>m</sup>: Circumstantia « cur » est solum aliqua conditio adjuncta fini specificanti, sicut circumstantia « quid » non est ipsum obiectum specificans, sed quaedam modalitas ejus.

Dicit S. Thoma, loc. ult. cit.: « Illa conditio causæ, ex qua ipsa substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta, sicut in obiecto non dicitur circumstantia lurti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam lurti, sed quod sit magnum vel parvum; et similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis, qui dicitur *speciem actus*, est circumstantia, sed est aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis (id est non recedendo a bono rationis propter timorem) unum est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum v. Et tunc hæc circumstantia est finis altioris actus, v.g. caritatis, a quo imperatur actus fortitudinis.

**Instantiæ:** Sed fortiter agere propter liberationem civitatis vel propter Christum, videtur esse plus quam circumstantia; nam est finis operantis, qui mediate specificeat actum, ut diximus.

**Respondetur:** Finis operantis, quavis mediate specificeat actum, est etiam ejus circumstantia, quando hic actus substantialiter idem ex parte objecti, potest ordinari ad alium finem: v.g. si aliquis mortuus est non propter fidem, sed propter patriam. Cf. infra, q. 18, a. 1. Vide Cajetanum et Joannem a S. Thom., in præsentem articulum. Hoc non sufficienter notavit Dom. Lottiu in suis libris aliunde optinis.

— Unde remanet quod actus humani recipiant speciem a fine. Actus imperius specificatur a fine ut est primus in intentione et *motum agendi*; actus imperatus vero seu executio specificatur a fine ad quem tendit executio. Hoc profunde profatur est a S. Thoma, metaphysicum ex ipsis notissimus actus et finis, et cum mandatum ex sensibilibus. Plerique tractatus modernæ ethicæ aut theologicæ naturalis hanc profunditatem conservant.

#### ART. IV. — UTRUM SIT ALIQUIS ULTIMUS FINIS HUMANÆ VITÆ.

**Status questionis.** — Vidimus quod homo deliberate agens semper agit propter finem a quo specificatur actus humanus. Nunc quæritur utrum sit aliquis ultimus finis humane vitæ. Agitur solum ut

existentia hujus dñis in communi considerati. Ille est veluti novus lapis scientiæ ponendus in ædificio doctrinali. In sequentibus articulis erit questio de unitate hujusce dñis ultimi; et in questione sequenti queritur in quibusnam bonis invenitur.

S. Thomas ut sapiens constructor optime determinat locum et dimensiones cujuslibet lapidis istius ædificii, ita ut quo lapide mutato, vel mutata una columna, destrueretur harmonia. Nec dicit jam initio ea quæ dicenda sunt solum postea, in fine investigationis. Quomodoque in hoc commentatore non conservant albam sobrietatem et simplicitatem S. Thomas, sed ex præcipitatione volunt jam dicere circa hanc primam questionem, id quod multo melius dicit postea, loci opportuno. S. Thomas. Ex hac præcipitatione videtur confusio et nimia complicatio, nimis prompte deservulendo ad particularia hujus consideranda.

Difficultas prævens est 1<sup>a</sup> quia videtur quod sit *processus in infinitum in finibus*, seu in bonis, quia bonum est essentialiter diffusivum sui, et id quod procedit a bono est novum bonum sui generis diffusivum, et sic semper. 2<sup>a</sup> Ea quæ sunt rationis in infinitum multipliciter possunt, ut numeri vel figure geometricæ. Atqui desiderium hujus sequitur apprehensionem rationis. Ergo possumus velle dicere bona in infinitum. 3<sup>a</sup> Voluntas infinites reflecti potest supra seipsam: v.g. possumus velle aliquid et velle me velle illud, et sic in infinitum. Ita dicerent libertaristæ, et etiam automobilistæ qui videntur currere ad parrendum et non ad perveniendum ad aliquam finem.

**Responsio** tamen est affirmativa. Initio citatur auctoritas Aristotelis, qui probavit in II Metaphysicorum quod impossibile est procedere in infinitum in illo genere quatuor causarum; scilicet necesse est admittere primam causam efficientem, alioquin nulla esset efficientia. Item necesse est admittere materiam primam, primum subiectum mutationis, alioquin nulli esse materia secunda; necesse est ponere primam formam seu formam substantialem, alioquin nulla esset forma accidentalis; et necesse est admittere ultimum finem, alioquin nulla esset finalis, nullum bonum.

*Hæc conclusiones sunt in corpore articuli.*

**Conclusio 1<sup>a</sup>:** *In finibus per se seu necessario subordinatis, sicut in ratione efficientibus per se subordinatis, impossibile est procedere in infinitum.* Nihil est impossibile est procedere in infinitum in finibus quorum unus pendet ab altero in finalizando.

**Probat**ur conclusio in generali. Hæc probatio est magni momenti, et est attente consideranda; nam in ea est pars veritatis quæ continetur in doctrina M. Blondi, quæ philosophia actionis dicitur (cf. M. Blondi, *L'Action*, 1893), et in methodo immutabilitatis, scilicet: Actus hominum postulat ultimum finem, sine quo non existeret. — Sed Blondi, non satis agnoscens valorem ontologicum rationis speculative et principii finalitatis, non potest habere de hac conclusione nisi eruditum prædicium, subjective sufficientem, objective insufficientem; dum contra S. Thomas, post Aristotelem, speculative

demonstrat conclusionem; quæ sic apparet ut *corollarium certum principii finalitatis: Omne agens agit propter finem.*

In nostro enim articulo incipit aliqua demonstratio existentie Dei ex aspiratione nostra naturæ ad beatitudinem et ad summum Bonum; cujus demonstrationis dñis erit infra, q. 2, a. 8, ubi demonstratur quod beatitudo hominis non est in aliquo bono creato, et q. 3, a. 1, ubi demonstratur quod ultimus hominis beatitudo consistit in Bono increato.

**Probat**ur conclusio: Sublata prima causa, tolluntur quæsecundæ, quæ non movent nisi ad actualiter motæ a prima causa. Atqui causæ per se sibi necessario subordinatæ alteri, non movent nisi nisi ut motæ actualiter ab altera. Ergo sublata prima causa, tolluntur causæ ei per se subordinatæ.

Aliis verbis: non est possibile procedere in infinitum in causis per se subordinatis, sive efficientibus, sive finalibus, *ἀνεργον ἀσπῆναι* scilicet debet dari ultimus dñis ex natura rei, id est ultimus finis alliciens ratione sui tantum, et non ratione alterius finis altioris. Alioquin destrueretur ipsam principium finalitatis, aut in alio ordine principium causalitatis efficientis. Unde hæc conclusio est corollarium horum duorum primorum principiorum. Ita ut principium causalitatis efficientis sic formulari possit: *Omne quod fit, est ab alio, et, in ultima analysi, est ab alio increato.* Principium vero finalitatis sic formulari potest: *Omne agens agit propter finem, et, in ultima analysi, propter finem intentum alicui propter se et non propter aliud.*

S. Thomas postea hanc generalem demonstrationem applicat primo in ordine intentionis et postea in ordine executionis.

1<sup>o</sup> *In ordine intentionis* sic: *Sublato primo principio intentionis alliciente et movente appetitum, non allicitur appetitus.* — Atqui primum principium in intentione est finis ultimus, seu alliciens ratione sui tantum. Ergo sublato dñe ultimo, appetitus a nullo alliceretur.

Unde sequeretur, ut corollarium, quod nec actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agens.

2<sup>o</sup> *In ordine executionis* sic: *Sublato primo principio executionis, nullus incipit aliquid operari.* — Atqui principium executionis est primum seu infimum medium ad finem. Ergo sublato primo seu infimo medio, nullus inciperet aliquid operari.

Et sequeretur quod non terminaretur consilium de mediis adhibendis sed in infinitum procederet. Ergo non est possibile procedere in infinitum in finibus per se subordinatis, scilicet quorum unus pendet ab altero in finalizando. V.g.eger vocat medicum ad sanitatem, vult sanitatem v.g. ad studium, vult studium ad cognoscendam veritatem et veritatem ad supremam, et denique vult cognoscere veritatem ad beatitudinem, beatitudo autem ad nihil aliud ordinatur, nisi ad gloriam Dei, quæ nequit ad aliquid altius ordinari: *ἀνεργον ἀσπῆναι*.

Ita in causis efficientibus per se subordinatis; v.g. rursus trahitur ab aqua, equus portatur a terra, terra a sole, sol ab alio centro, non tamen in infinitum, sed debet esse primus motor, qui debet esse summus agere, et non indiget praemoveri ut agat; sed illud solum est *summu agere* quod est *summu esse*; nam operari sequitur esse, et modus operandi motui esseodi. Si autem non esset primus motor, non esset alius rause per se subordinatae, scilicet quarum una non movet nisi ut mota ab altera. Sic per viam motus et causarum efficientium probatur quod existit Deus, de quo legitur in Divino Officio, *Hymn. ad Nomen*: «Rerum Deus tenax vigor, immotus in se permanens...».

Item valor momenti praesentis apparet si consideretur non secundum lineam horizontalem temporis, ut nunc fluens et fugiens, sed secundum lineam verticalem qua hoc momentum coexistit aternitati.

Ita etiam, ut dicitur hic, ad 1<sup>am</sup>, dum Deus creat non est processus in infinitum dorsum; scilicet invenitur infima creatura innimata, quamvis bonum supremum sit infinito snipais diffusivum, sed diffundit se actualiter libere et secundum modum determinatum ab intellectu divino. Cf. quoad hoc Cajetanum in hunc locum.

\*\*\*

**Conclusio 2<sup>a</sup>:** *In finibus per accidens subordinatis, non est impossibile procedere in infinitum.* Scilicet, ut bene explicat Joannes a S. Thoma, in finibus quarum unus non pendet ab altero in finalitate, potest accidere infinitas in potentia, sed syncategorematica, non vero infinitas in actu seu categorematica. Scilicet tunc cum dicitur finis ultimus *ex natura rei*, sed a quolibet sine voluntate potest inspicere et quolibet alteri subordinare, sine ullo termino syncategorematico, ex natura finium, ut in exemplis a S. Thoma citatis in responsione ad 2<sup>am</sup> et ad 3<sup>am</sup>.

Ratio est per oppositionem ad rationem primae conclusionis. Scilicet quia rause per accidens subordinate alteri, non cessant in quantum inveniuntur ab hac altera, unde sublata hac altera causa adhuc possunt causare. V.g. volo addiscere linguam latinam, postea graecam, postea hebraicam, postea arabicam; postea relinquere linguam et addiscere mathesim, metaphysicam, ius, medicinam; relinquere scientias, ut sciam, redire ad voluptates, ad divitias, et rursus ad litteraturam et scientias, et sic semper.

Item in ordine causae efficientis. Pater est causa per se generationis filii sui; sed avus rei solum causa per accidens generationis nepotis; nam, ut ait S. Thomas, 1<sup>a</sup>, q. 46, a. 2 ad 7<sup>am</sup>: «*Accidit huic homini linguatum generat, quod sit generatus ab alio: generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis*». Sic Adam, qui cum erat filius alterius hominis, potuit generare. Imo saepe avus iam mortuus est quando filius ejus generat nepotem. Avus igitur non influit actualiter in generationem nepotis. «Omnes cum homines generantes, ait S. Thomas, loc. cit., habent

gradum novum in rauseis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Baset autem impossibile, si generatio hujus hominis deprenderet ab hoc homine et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum».

Item juxta Aristotelem et S. Thomam nequit demonstrari impossibilitas veluti infinitas ad aeternum v.g. transformationum aquae maris in nubes, in pluviam, et rursus in nubes etc.: sufficit, ad hoc, quod existat sol et aqua. Unde si existerent in aeternum, pariter ad aeternum sol produceret evaporationem aquae; sed cum produceret vellent uisi virtute primi moventis, quod debet esse summus agere et summus esse. Sic Aristoteles admittebat simul probationem existentiae Dei per viam motus et aeternitatem motus a parte ante; imo dicebat: primus motor habere debet virtutem infinitam ad movendum per tempus infinitum a parte ante. Unde oportet bene distinguere sermone, ut ita dicam, verticalem causarum necessario et actualiter subordinatarum, a serie horizontali praeteritarum causarum quae non amplius influunt<sup>1</sup>.

Unde est in hac doctrina *parallelismus inter subordinationem sive per se, sive per accidens causarum efficientium et causarum finalium*. Sic anima immortalis potest velle in infinitum fines per accidens subordinatos, et utique non erit ultima volitio in futuro, sed omnes volitiones debent deponere ab ultimo fine cui omnes fines per se subordinantur. Praedictus parallelismus dependet a principio finalitatis: «*omne agens agit propter finem*» et ab ejus principio: «*ordo agentium correspondet subordinationi finium*».

— Pateat ea quae dicta sunt, facile nunc patet responsio ad objectionem articuli.

In responsione ad 2<sup>am</sup> notatur quod series numerorum potest rursus in infinitum syncategorematica, quia accidit huic numero innumerum hujusmodi quod ei addatur unitas. In hujusmodi nihil prohibet procedere in infinitum. Idem omnia numerum, quamvis inaequales inter se, sunt aequaliter numeri, seu univoces.<sup>2</sup>

In responsione ad 3<sup>am</sup> citatur aliud exemplum subordinationis per accidens; scilicet: vole hoc obiectum, vole me hoc velle, et sic semper syncategorematic. Sicut strupulosus preparans conionem suorum dicit: Forte labro ad superiorem, rlicendum est actus humi-

<sup>1</sup> Item, ut dicit S. Thomas, 1<sup>a</sup>, q. 46, a. 2, ad 7<sup>am</sup>: «*Artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agit post actionem aliorum martellum*». Et contrario per se et actualiter subordinantur hic rause: martellis motus a manu artificis, manus mota ab ejus voluntate, voluntas ejus mota a Deo, et in ordine finium ab ultimo fine subordinato alio finis, qui est velle propter se et non propter alios.

<sup>2</sup> Et contrario fines per se subordinati non sunt aequaliter fines, nam finis ultimus ultimus ratione sublimis tantum, unde est finis quam alii fines per se subordinantur. Ita Deus et causa secunda ultimus non solum sunt inaequales causes, sed non sunt aequaliter causes nec aequaliter fines.



litatis; sed forte propter superbiam volo esse humilem plus quam alii, hoc examinandum est; sed forte hoc examen venit ex superbia. Et cetera semper.

Ergo optime stant duae conclusiones articuli, et in hoc est fundamentum alicujus demonstrationis existentiae Dei, ut nunc dicemus.

#### ART. V. — UTRUM UNIUS HOMINIS POSSINT ESSE PLURES ULTIMI FINES.

**Status questionis.** — Nunc agitur de unitate finis ultimi, qui erit in edificio doctrinali theologiae moralis velut clavis aurea (*clef de voûte*) quae debet esse unira. Hec unitas consideratur quadrupliciter in his quatuor ultimis articulis; scilicet art. 5<sup>o</sup> Utrum unus hominis possint esse plures ultimi fines; art. 6<sup>o</sup> Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem; art. 7<sup>o</sup> Utrum idem sit finis ultimus omnium hominum; art. 8<sup>o</sup> Utrum in hoc ultimo fine omnes creature conueiant.

Quaesum est sensus exactus praesentis articuli? Non quaeritur utrum homo possit velle simul plures beatitudines in comuni: hoc est evidenter impossibile. Ut ex primis lineis corporis articuli constet, sensus articuli est: Ut una voluntas unius hominis possit simul se lubere (vel in actu, vel in habitu) ad diversa sicut ad ultimos fines distinctos.

Unde, ut notat Billuart, agitur de fine ultimo in comuni, sed jam relatis ad res in quibus inveniendus est materialiter: quamvis nondum inquiratur in quibusnam rebus consistit debeat; de hoc enim erit sermo in quaest. 2<sup>a</sup>.

**Difficultas est 1<sup>a</sup>** quia Augustinus dicit quod quidam posuerunt ultimum finem hominis in quatuor: scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturae, in virtute. — 2<sup>a</sup> Quia multa bona non se invicem excludunt. — 3<sup>a</sup> Quia voluntas libera potest successive consistere suum finem ultimum prius in voluptate, postea in virtute; et cum sit libera, cur non posset hoc facere non solum successive, sed simul? Ita putant libertaria.

In contrarium affert auctoritas 8. Scripturae, Matthei, vi, 24: «*Nemo potest duobus dominiis servire*»: v.g. Deo et mammonae, ad invicem scilicet non ordinatis; ita vix duobus finibus ultimis, quia finis ultimus dominatur affectui hominis, nec ad aliud subordinatur. Ergo duo fines ultimi, inquantum ultimi, non subordinantur. V.g. quod «*quoniam Deus venter est*», non possunt simul constituere finem ultimum in virtute, nec in vero Deo. Unde Christus dixit: «*Qui non est mecum, contra me est*». Ille solus qui loquitur in nomine Dei finis ultimi, duo ille solus qui est Deus, potest ita loqui; quia scilicet non potest esse indifferens seu neutralitas erga verum finem ultimum. Id est, qui non est cum vero fine ultimo, est contra hunc finem, ut infra melius patebit.

Unde ponitur in corpore articuli sequens conclusio.

**Conclusio** Impossibile est quod voluntas auius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines.

Notat Cajetanus: «*Hoc intelligi de simul fieri tam actu quam affectu seu habitu*».

Hae conclusio probatur triplici ratione. Generaliter S. Thomas in *Summa Theologica* affert solum unum rationem, scilicet formalem, in qua continetur formale medium demonstrationis. Si vero affert plures rationes, eas non mechanice juxtapuit, sed organice ordinat, ut hic apparet. Ut notat Cajetanus, prima ratio sumitur ex eo quod ultimus finis habet rationem boni perfecti; secunda vero ex eo quod ultimus finis habet rationem primi boni naturalis; tertia vero ex hoc quod ultimus finis habet rationem primi boni specificantis. Unde prima ratio sumitur ex ipsa definitione finis ultimi, secunda ex ipsa natura voluntatis quae ad finem ordinatur, tertia ex specificatione generali actuum quibus voluntas tendit ad finem. Sic res consideranda sub omni aspectu consideratur, scilicet terminas ad quem tenduntur, terminus a quo et actus quibus sit transitus ab uno ad alterum.

Ratio fundamentalis et magis formalis est prima, quae sumitur ex ipsa definitione finis ultimi: ex definitione enim rei deducitur ejus proprietas. Duae aliae rationes sunt potius confirmationes, et clarius infra patebunt, in questione de beatitudine.

Hae tres rationes sic proponi possunt simul:

*Nemo potest simul appetere a) duo bona perfecte satiativa appetitus, nam bonum plene satiativum nihil extra ipsum relinquit, nisi media ad ipsum; b) nec duo prima bona naturaliter desiderata, quia natura non tendit nisi ad unum, nec ad duo ex aequo, secus esset coordinatio sine subordinatione; c) nec duo prima bona ut primum genus appetituum, nam primum genus est unicum.*

Atqui finis ultimus est a) bonum perfecte satiativum appetitus; b) primum bonum naturaliter desideratum; c) bonum constituens primum genus appetituum.

Ergo impossibile est quod voluntas auius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines.

Major clara est ex ipsa definitione ultimi finis qui postea consideratur respectu naturae voluntatis nostrae et actuum ejus.

Minor bene explicatur a Billuart (cf. in hunc loc., Prob. 2<sup>o</sup>): Finis ultimus est bonum perfecte satiativum appetitus in hoc sensu quod excludat omnia alia bona, sed alia bona non sibi ordinata; scilicet in hoc sensu quod sit bonum ultimum ad quod terminantur omnia desideria appetentis, ita ut alia quae appetens desiderat illi subordinentur. Ita luxuriosus, qui ponit ultimum finem in recure, potest appetere cibum, patium, honores, divitias, sed voluptatem venerem appetit ut illi ad quod terminatur ejus desideria, et omnia illi subordinat. Hoc forte raro accidit, quia, ut infra dicitur, peccator ponit ultimum finem suum potius in seipso super omnia dilecto, quam in tali objecto particularis peccati.

Item verificatur de fine ultimo quod sit primum naturaliter desideratum, constituens primum genus appetituum, prout natu-



raliter et primo unusquisque desiderat se esse beatum, et sic saltem inconcussiter tendit ad diligendum Deum ipsos quos seipsum, quia inclinatio naturalis ut sic est recta. Hoc clarius poterit art. VII, ubi distinguitur finis ultimus formaliter sumptus a hoc ultimo materialiter sumpto. *Nunc oñitur primum de fine ultimo formaliter, et secundario de fine ultimo materialiter*, ut novat Cajetanus in articulo sequenti.

Sic stant bene duae rationes posteriores, ut ait Cajetanus. Nam repugnat a divitiis et voluptatibus a constituitur *hinc prima bona naturaliter voluta*, quia neutrum esset primum a quo luciperet motus voluntatis. Et similiter repugnat eadem constituitur *hinc prima specificatio*, quia neutrum eorum esset specificans primum, et destrueretur unitas tendentiae naturalis voluntatis. Ergo stat conclusio<sup>1</sup>.

*Confirmatio* per reductionem ad impossibile: Finis ultimus est finis qui ad nullum alium refertur et ad quem omnia referuntur. Atqui in hypothesei duorum finium ultimarum, primus non refertur ad secundum, nec secundus ad primum. Ergo duo fines ultimi non dantur.

*Ad 1am* negatur quod ratio ultimi finis potest tamen poni in pluribus bonis tanquam in partibus integritatis seu integraliter constituentibus unum subjectum adequatum illius: v.g. potest poni in voluptate, in quiete, in virtute, tanquam in partibus beatitudinis.

*Ad 2am*: «Etsi plura accipi possint, quae ad invicem oppositionem non habeant (ut sanitas, virtus, Deus), tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam»; scilicet: si sunt alia bona, ei subordinantur.

*Ad 3am* respondetur objectioni libertatarum, qui dicunt: si libertas potest eligere duos fines ultimos saltem successive, unum post alium, quare non simul? Insuper, libertas non determinatur ad unum sicut natura.

Responsio est quod libertas non potest facere ut opposita contradictoria sint simul; quod quidem contingeret si esset simul duo plene et ultimo satiativa appetitus; essent enim plene satiativa, et non essent, quia extra quilibet remaneret aliquid appetendum, quod ipsi non subordinaretur.

Aliae instantiae veniuntur apud Billuart (cf. in hunc locum), quarum principales notamus:

*1a instantia*: Aliquis prout est liber potest appetere secundum finem ultimum ut ex abundanti et superfluo.

*Respondetur*: Id quod appetitur ut superabundans et superfluum, non appetitur ut finis ultimus: nam finis ultimus appetitur ut principale obiectum appetitus nunc cetera pendunt.

— Aliae instantiae supponunt notionem peccati mortalis et peccati venialis, propterea non penitent hic a S. Thoma, sed solvantur

a commentatoribus ad defendendam doctrinam S. Thomae contra adversarios. Unde haec praecipitatione digressiones sunt culpa adversariorum.

*2a instantia*: Pecunia mortaliter constituit ultimum finem in creatura. Atqui potest plura peccata disparata committere, v.g. furtum, homicidium, adulterium, ita quod neutrum praeter altero afficiatur, sed omnibus secundum se ex aequo. Ergo possunt esse plures fines ultimi pro eodem peccatore.

*Respondetur* convalidando maiorem, sed distinguendo minorem sic: Hoc modo peccator diligit objecta disparata hominum peccentium mortalium, ut partes finis ultimi, non quodlibet ut finem ultimum tantum. Et licet diversa objecta disparata uniuntur, ut dicit Cajetanus, prout finis ultimus peccatoris positive est licet peccator super omnia a seipso dilectus; nam egoismus, seu inordinatus amor sui usque ad contemptum Dei constituit civitatem Babylonis, seu corpus peccati; sicut amor Dei usque ad contemptum sui constituit civitatem Dei, seu in terris connexionem omnium virtutum in caritate, ita Cajetanus et Jannes a S. Thoma in hoc loco.

*Ultima instantia*: Justus peccans venialiter habet, inquantum justus, Deum pro ultimo fine. Atqui ultimus finis peccati venialis non est Deus, quia non est referibile ad Deum, sed est creatura. Ergo justus peccans venialiter habet duos fines ultimos.

*Respondetur*: Haec obiecta clarius solvitur in fine sequentis articuli; ergo ibi remittenda est. Nunc sufficit dicere cum Cajetano, Ockensou, Billuart, Sylvius, etc., quod finis ultimus peccati venialis non est creatura super omnia dilecta; nam tunc fieret peccatum mortale; nec est ipse Deus, nisi negative, prout peccatum veniale non tollit conversionem ad Deum. Sed finis ultimus peccati venialis est nostrum bonum in communi, ut satiativum appetitus. Nam verum est de nostro articulo id quod ait Cajetanus in articulo sequenti. «De ultimo fine formaliter (scilicet de bono perfecto, quodcumque sit) hic articulus verificatur primo. De ultimo autem fine materialiter verificatur secundario, ut scilicet induit rationem formalem. Oportet enim quaecumque homo vult, quod velit ea propter suam perfectionem».

#### ART. VI. — UTRUM HOMO OMNIA QUAE VULT VELIT PROPTER FINEM ULTIMUM.

*Status questionis*. — Jam scimus quod homo, deliberante volens, omnia vult propter finem. Sed nunc queritur utrum omnia velit propter ultimum finem. Hoc videtur aequali ex praedictis. Sed sunt difficultates expeditae initio articuli, quas postea evoluit Scotus contra S. Thomam; scilicet:

*1a* Primo quoadque jecose agit, et jecosa non ordinantur ad ultimum finem. Scotus dicit: Sunt quidam indifferentes non solum in specie, sed etiam in individuo.

<sup>1</sup> In his rationibus agitur de fine ultimo in communi, sed iam relictis ad res in quibus invenimus eam.

2<sup>a</sup> Scientiæ speculative, v.g. mathesis, metaphysica, propter se quæritur, et tamen non quilibet eorum est ultimus finis. Ergo non queruntur propter ultimum finem.

3<sup>a</sup> Unum non semper cogitat de ultimo suo, dum aliquid vult. Ergo non omnia vult propter ultimum finem.

Responsio tamen S. Thomæ est affirmativa, auctoritate Augustini comprobata, juxta quam finis ultimus est illi propter quod amantur cetera; et dicitur cetera sine exceptione.

Conclusio: *Necesse est quod omnia que homo appetit (sive deliberat vult), appetat, saltem virtualiter et implicite, propter ultimum finem.*

(Additur in conclusione «saltem virtualiter» ex responsione ad 3<sup>am</sup>).

Videamus primum probationes S. Thomæ, et postea earum interpretationem; in hoc enim non consentiunt omnes theologi.

S. Thomas dat duplicem rationem, prout in prima ratione finis ultimus consideratur in se ut bonum perfectum, in secunda vero ut primum movens seu ultimus appetitum.

Prima ratio sic ponitur in forma: Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni (ex art. 1). Atqui quod appetitur, non ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, *necesse est ut appetatur ut includens in bonum perfectum*, seu in ultimum finem. Ergo necesse est quod omnia que homo deliberat appetit, appetat propter ultimum finem.

Major patet. In minori est propositum modalis de diepo (necesse est) non de re (non de re necessariis). S. Thomas dicit necesse est quod appetatur: non dicit quod necessario appetitur, quia libere appetitur. Sed si libere appetitur necesse est ut appetatur relate ad finem ultimum.

Hæc minor sic probatur: semper inchoatio alienius ordinatur ad consummationem ipsius, sive in his que sunt a natura (ut germinare plantæ), sive in his que sunt ab arte (ut intrare aedificia). Sic bonum minus perfectum ordinatur ad bonum perfectum, perfectio satians appetitum, prout minus inchoatio perfectionis ordinatur ad perfectionem consummatam. Sic est intentio saltem virtualiter seu implicite ultimi finis, ut mox diximus.

Ut jam antea viximus cum Cajetano, hæc conclusio verificatur primo de fine ultimo formaliter seu de beatitudine in communi, et solum secundo de fine ultimo materialiter (scilicet de re in qua aliquis constituit suum beatitudinem), nempe secundo, prout res ista induit rationem formalem, et hoc diversimode, prout homo vel est viator, vel est beatus, vel est damnatus.

Primo vult omnia que vult propter Deum illius visum, et uno potest peccare ut venialiter quidem; damnatus, e contra, omnia vult propter se super omnia dilectum, et quidem ita ut non possit homini opus fieri; viator, ut videmus, vult omnia que vult saltem propter beatitudinem in communi: et iustus viator potest peccare venialiter,

uno sepe revertente in Deo, nec peccatum istum veniale ad Deum ordiundo.

— *Secunda ratio*, seu secundum argumentum eodem modo verificatur scilicet primo de beatitudine in communi, et secundo de fine ultimo materiali ut induit rationem formalem finis ultimi, et diversimode secundum varios status hominis.

Hoc argumentum sic proponi potest:

Ultimus finis tanquam primum movens allicit appetitum.

Atqui causas secundum non movent nisi ut notæ a primo movente. Ergo secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, scilicet ad ultimum finem.

Iam ex responsionibus ad obiecta confirmatur quod conclusio S. Thomæ verificatur primo de fine ultimo formali, et secundo tantum de fine ultimo materiali, de quo erit sermo proprie in articulo sequenti tantum. Sic in his articulis eadem ideamatur de fine ultimo prout transit de statu confuso ad statum distinctum.

— *Ad 1<sup>am</sup>*: «Actiones ludere ordinatur ad bonum ipsius ludentis», sive bonum verum, v.g. ut postea possit melius studere, sive bonum apparens, v.g. ad vitam luxuriosam.

*Ad 2<sup>am</sup>*: Scientiæ speculative appetuntur non ut quid utile tamquam artes mechanice seu serviles, sed ut bonum quoddam appetentis, id est ut pars beatitudinis. Ut ait Cajetano, scientiæ speculative non sunt propter alium finem proximum, sed bene propter finem ultimum. Scientia practica et artes, e contra, ordinantur ad opus futurum.

*Scholium*: An meditatio, seu oratio mentalis ordinata sit ad melius operandum.

*Respondetur*: Si pertinet ad prudentiam, tunc conneeditur, Si vero pertinet ad finem vivam est ad melius diligendum Deum. Dilectio mentis Dei non debet ordinari ad dilectionem proximi sicut medium ad finem, sed scilicet causa efficientis ad effectum.

— *Ad 3<sup>am</sup>*: Quando aliquis non cogitans de fine ultimo, deliberat vult aliquid, v.g. ludum, hoc vult saltem virtualiter propter finem ultimum.

**Objectiones Scoti.** — Aliquid de hoc est dicendum, nam ex his principiis pendet questio anrum possit resu actus deliberatus indifferens in individuo (cf. de his Cajetano in hunc locum).

Contra S. Thomam tenet Scotus quod homo non omnia que deliberat vult, appetit propter beatitudinem.

Dicit Scotus: Homo potest libere appetitum aliquid velle, uno propter beatitudinem, tam negative quam contrarie. Hoc Scotus se probare intendit in sequentibus objectionibus contra S. Thomam:

1<sup>a</sup> *Obiectio*: Solummodo S. Thomam, voluntas sequitur intellectum. Atqui intellectus potest aliud quam beatitudinem cogitare. Ergo voluntas potest aliquid non propter beatitudinem velle.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Voluntas sequitur intellectum in intentione actuali vel virtuali, concedo; in intentione actuali tantum, nego, Cunctum minorem. Distinguo pariter conclusionem: Voluntas potest aliquid velle non propter beatitudinem actualiter in lentam, concedo; virtualiter intentam, nego.

Item hoc solverat S. Thomas in responsione ad 3<sup>um</sup>.

2<sup>a</sup> *Obiecta:* Voluntas sequitur intellectum. Atqui intellectus potest aliquid bonum considerare ut bonum in se, non considerando illud ut bonum ad suum, Ergo et voluntas potest velle illud.

*Respondetur:* Concedo maiorem. Distinguo minorem: Intellectus potest aliquid bonum considerare ut bonum in se, non considerando illud ut bonum ad finem materialiter sumptum, concedo; non considerando illud ut bonum ad finem formaliter sumptum, nego. Scilicet bonum illud semper ordinatur ad bonum appetendis, ad beatitudinem in communi, cuius est inchoatio (cf. S. Thom., ad 1<sup>am</sup> et ad 2<sup>am</sup>, et in corp. art.).

3<sup>a</sup> *Obiecta:* Stant veritudo de beatitudine constituenda in Deo, homo potest velle fornicari. Atqui hoc est velle aliquid contra beatitudinem. Ergo homo potest velle aliquid non propter finem ultimum, immo contra ipsum.

*Respondetur:* Concedo maiorem. Distinguo minorem: Huius est velle aliquid contra beatitudinem in communi, nego; contra beatitudinem in Deo constitutam, concedo.

Sic peccatum mortale est contra beatitudinem in Deo constitutam, peccatum veniale vero est præter eam; sed ambo ordinantur ad bonum appetendis in communi, quia quicquid appetit bono, appetit ut bonum, vel rectam vel apparens, ad beatitudinem inveniendam.

Ergo objectiones Scoti procedunt ex hoc quod non distinguit inter beatitudinem in communi seu formaliter, et beatitudinem materialiter sumptam. Hæc autem distinctio clare exponitur a S. Thoma in articulo sequenti.

**Alie objectiones.** Inveniantur apud Billart. Hic sufficit pelucidaliter referre.

1<sup>a</sup> *Obiecta.* Peccator aliquid bonum opus faciens intendit *relativa* inter finem ultimum in particulari, scilicet Deum.

Atqui peccator, ut peccator, habet pro fine ultimo creaturam. Ergo saltem ille habet duos fines ultimos.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Bonum opus faciens intendit Deum pro fine ultimo simpliciter et absolute, nego; secundum quid, concedo. Dico «secundum quid», quia obiectum huius boni actus est referibile ad Deum. Sed quia peccator ponit suum finem ultimum non in Deo, sed in creatura, hic actus bonus ne virtualiter quidem referatur in Deum efficitur super omnia intellectum. Ille homo enim «non potest duobus dominis servire», iuxta illud MATTH., II, 24, sed omnia vult propter beatitudinem in communi.

*Instantia:* Sed tunc creatura non est amplexus finis ultimus huius peccatoris, quia non omnia vult propter eam.

*Respondetur:* Finis ultimus peccatoris est ipse super omnia dilectus; sed potest velle quantum relate ad beatitudinem in communi et non retato ad ultimum finem in se electum, quia non est contrarius in uno.

*Instantia altera:* Sed impossibile est velle beatitudinem in communi tantum. Neminem voluntas non potest velle bonum abstractum, sed solum bonum concretum, non bonum vel in rebus ipsis. Atqui velle beatitudinem in communi est velle bonum in abstracto. Ergo hoc est impossibile. Sic non volumus balneari intentionaliter, id est representative, sed extrinsece et casualiter, ut ait Cajetanus in I., q. 82, n. 3.

*Respondetur:* Concedo maiorem: non possumus velle bonum in abstracto. Distinguo minorem: Est velle bonum in abstracto, velle beatitudinem in communi sine relatione ad nos concrete sumptam, concedo; est velle bonum in abstracto velle beatitudinem in communi *relate ad me*, nego. Ita Cajetanus: «Oportet quæcumque homo vult, quod velit propter suam perfectionem, quia tunc volo me esse beatum, seu beatitudinem, non solum in abstracto ponit convenientiam hominibus, vel homini in genere, sed prout convenient *mihi*, ut est satisfactio non appetitus in genere, sed appetitus mei». Cf. I-II<sup>a</sup>, q. 5, n. 8, l. Ita locutus est S. Thomas, I-II<sup>a</sup>, q. 1, a. 5, initio corporis articuli.

Dicendum est tamen quod appetitus beatitudinis in communi non est de se unus et simpliciter efficax. Fit efficax quando volumus efficaciter constituere beatitudinem nostram in aliqua re, e.g. in Deo plus minusve confuse cogito et super omnia dilecto, vel in nobismetipsis super omnia dilectis. Tunc est intentio efficax ordinans vitam nostram ad bonum morale, vel ad malum. Ideo dum iustus peccat venialiter, ejus votum, ut efficax, tertur in aliquam rem particularem, et ut inefficax in beatitudinem in communi, quia non intendit eam totam in hoc particulari objecto. Ita Billart. Item dum peccator sperat in Deum, ordinat actum suum in Deum sed non efficaciter dilectum super omnia.

*Instantia tertia:* Neque ita possibile est. Nam modo agentium debet correspondere ordini finium. Atqui agentia subordinata non movent nisi mota a iurino agente in singulari, et non solum in communi. Ergo pariter fines intermedii et media non movent nisi ut mota ab ultimo fine in singulari, et non solum in communi.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: servata differentia utrinque cause efficientis et finalis, concedo; secus, nego. Concedo minorem; distinguo conclusionem, scilicet si est absoluta paritas, concedo; secus, nego.

Explicatur cum Billart: «Modus agendi cause efficientis est per influxum physicum in effectum singularem, qui influxus non procedit a causa in communi, sed singulari; quia actiones sunt sup-

positum et existentium, proinde singulorum. Modus vero causandi causae finalis est *moralis*, in hoc consistens quod finis ut engultus allicet voluntatem ad elevationem mediorum. Sicut ergo intellectus potest cognoscere beatitudinem in eorum, ita voluntas ad illam anhelat in eum arto. Unde dicit Augustinus: « *Omnes homines esse beati volunt, idque non ardentissimo amore appetunt et propter hoc cetera quaecunque appetunt* » (*de Trinit.*, 1. 13, c. 5). Hoc valet eorum quietismum, qui tenet quod anima sancta diligit Deum absque ullo respectu ad beatitudinem propriam; quod est falsum, Sed beatitudinem suam animam sancta subordinat glorie Dei, et diligit Deum plus quam seipsam.

*Instantia quarta:* Saepae appetimus bona particularia absque cogitatione et appetitu ultimi finis in eorum. Ergo homo non omnia vult propter beatitudinem ut in eorum quidem.

*Respondetur:* Distinguo notandum: Saepae appetimus bona particularia absque cogitatione et appetitu finis in eorum *expresso et explicito*, concedo; *implicito et tacito*, nego. Nam bonum particulare appetitur ut partem et inchoatum beatitudinis.

*Instantia quinta:* Homo est liber circa beatitudinem in eorum. Ergo potest eam non amare, et non propter eam agere.

*Respondetur:* Homo circa beatitudinem in eorum non est liber libertate exercitii, trahat: libertatis specificationis, nego. Dato enim quod homo possit suspendere unam actum circa beatitudinem in eorum, et velit tamen aliquod bonum particulare, necesse est quod velit illud in ordine ad beatitudinem in eorum, saltem virtualiter implicitum: non vero in ordine ad Deum, quia actus malus propter suam malitiam non est referendus ad Deum.

**Dubium:** Quisnam est finis ultimus peccati venialis in iusto, secundum S. Thomam?

An in hoc articulo 6, conclusio valet non solum de fine ultimo formaliter et non in abstracto, sub ratione beatitudinis in eorum, sed etiam de fine ultimo materialiter sumpto, pro re illa particulari in qua quis existimat consistere beatitudinem, scilicet vel in Deo super omnia dilecto pro iusto, vel pro peccatore in seipso super omnia dilecto.

— S. Thomas non facit hanc distinctionem nisi in articulo sequenti.

Hae quaestio aliquando disputatur inter thomistas, ut vocat Billuart in presenti articulo.

1° Quidam, ut Gonet, *Ibid.*, n. 170, dicunt quod homo delibere agens omnia vult solum virtualiter propter finem ultimum non solum formalem, sed etiam materialem. Tunc difficile est dicere quomodo iustus peccatum veniale vult obiectum peccati reale propter Deum, ut quomodo peccator qui, aulica caritate, conservavit fidem et spem, possit elidere actum spei infernalis in Deum. Et eni-

videtur tunc habere duos fines ultimos simul, scilicet Deum et creaturam. — Respondent hi auctores quod Deus est finis ultimus peccati venialis non positive, sed negative et permissive (cf. Jomus, n. S. Thoma, 1-11<sup>ae</sup>, q. 1, dist. 1, n. 7, n. 41 seq., n. 52 usque ad duem articulos), prout peccatum veniale non tollit conversionem ad Deum, et prout peccatum veniale refertur non quidem actualiter, nec virtualiter, sed habitualiter in Deum, in hoc sensu quod non tollit habitum caritatis.

*Critica.* — Hae expressio: « Peccatum veniale refertur habitualiter ad Deum » non est falsa, sed est impropria, quia proprie nullo modo refertur in Deum: est merum concomitantia cum habitu caritatis non sublatum.

2° Constat, ac postea Billuart cum Sylva et Conlenson dicunt quod homo delibere agens omnia vult propter ultimum finem solum formalem, utique propter beatitudinem in eorum; sed non veritas est quod omnia velit propter ultimum finem materialiter sumptum, scilicet pro re in qua constituitur beatitudo. Non plus videntur rationes S. Thomae. Et sic facilius solvantur difficultates, aliunde multum implicatae, de peccato veniali in iusto et de bono opere peccatoris.

Constat manifeste admitti hanc secundam sententiam, ut patet ex suis responsionibus ad objectiones Scoti, ubi dicit: « Non loquimur de ultimo fine formaliter ». Et exprimit intentionem S. Thomae dicendo quod S. Thomas non facit distinctionem nisi in articulo sequenti, et « de ultimo fine formaliter hic articulus solum verificatur primo, et de ultimo fine materialiter verificatur secundario, ut scilicet induit finem rationem formalem » scilicet prout possibile est.

Revera satis clare constat talem esse sensum huius articuli sicut et precedentis, quia S. Thomas omnia in articulo sequenti explicat in articulo 7<sup>o</sup>, exprimit hanc distinctionem inter ultimum finem formalem sumptum et ultimum finem materialiter sumptum.

Iamque de reali obiecto Scoti, et non solum servatur consuetudo articuli ut ab his auctoribus intelligitur: scilicet homo delibere agens omnia vult, vult solum virtualiter propter ultimum finem materialiter sumptum; id est iustus omnia que vult, etiam peccatum veniale, vult propter Deum. Dico quod predicta interpretatio non servat hanc conclusionem quam vult dicere; cum si Deus est solum finis ultimus peccati venialis negative et permissive, non vero positive, quod conlenson, tunc Deus non est respectu omnis actum solum finis ultimus simpliciter, ut voluit hi auctores in sua ipsorum conclusione. Et S. Thomas loquitur de hoc ultimo simpliciter, non secundum quod et negative tantum.

Unde in hac conclusione est quidam exaggeratio; licet hi auctores non voluntur alibi distinguere inter actum hominis exterioris et actum hominis interiorem et spiritum. Sed quidem et damna oculis vult propter ultimum finem solum materialiter sumptum. Non etiam angelus exterioris, quia propter eorum intelligentiam peccatum veniale est in eis impossibile, secundum S. Thomam, ut statim dicemus.



Unum dicendum est, ut jam notavimus, quod christianus in statu peccati mortalis potest facere actum spei informis, cujus ultimus finis secundum quid est Deum nunc gratia, tamen ultimus finis ultimus simpliciter hujus actus; nam hic actus spei informis fit oblique propter Deum, sed inefficaciter directum super omnia. Ita Cajetanus. Finis autem ultimus simpliciter alicujus hominis vel alicujus actus est obiectum efficaciter intentum, propter quod alia vel aliud volumus. «Nemo potest duobus dominis servire» (Matth., vi, 24).

Questio ista multo melius ponitur a S. Thoma, qui querit an peccatum veniale sit possibile primo in angelis, et secundo in homine: 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 88, aa. 1, 2; q. 81, a. 4; item 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 1, a. 6<sup>o</sup>.

Principia solutionis possunt exprimi in hac synopsi:

Actus	bonus in Jura	perfectus ordinatus ad Deum.
		imperfectus ordinatus ad Deum.
	malus	venialis (non habet finem ultim. concretum). mortalis ordinatus ad creaturam.

Finis ultimus in communis (beatitudo in communis) est finis omnium actuum. Finis ultimus in concreto est Deus relate ad omnes actus bonos perfectos vel imperfectos quos finis facit. Finis vero ultimus in concreto est creatura relate ad omnia peccata mortalia. Finis ultimus in communis sufficit pro peccato veniali, quia si ordinaretur ad Deum tanquam ad finem ultimum simpliciter, non esset peccatum, si ad creaturam seu ad ipsum peccatorem super omnia directum, non esset veniale.

**Obiectio:** Sed non possumus velle aliquid propter beatitudinem in abstracto, quia voluntas tendit ad bonum ut est in rebus, et non ad bonum in abstracto, quod cognoscitur, sed non diligitur.

**Respondimus jam:** Est aliquid concretum, scilicet *totum in se esse beatum*, sed nondum cognosco nisi invenitur obiectum concretum ubi ubi vera theologia sit, utrum in thomismo, an in molinismo. Attamen haec intentio beatitudinis in communis sic remanet inefficax; et hoc sufficit ad peccatum veniale; nam non intendit totam beatitudinem invenire in hoc obiecto.

**Instantia:** Neque ita fieri potest; nam requiritur ultimus finis in concreto pro omni actu; ergo peccatum veniale est impossibile.

**Respondetur:** In angelis, concedo; in hominibus vultoribus, nego. Cf. 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 89, a. 4. Nam omne agens agit propter finem. Omne agens intellectuale propter finem cognatum et propter finem ultimum. Omne agens intellectuale vere *intuitivo cognoscens*, agit

semper propter finem ultimum concretum. Omne autem agens intellectuale non *intuitivo cognoscens*, non semper agit propter finem ultimum concretum. Supponitur quod peccatum mortale est aversio a fine ultimo, veniale vero importat solum inordinationem circa media.

Dicit enim S. Thomas, 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 89, a. 4: «Intellectus angelicus non est discursivus, ut scilicet procedat a principis in conclusiones, scorum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet quod quodcumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principis. In appetitibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia; ea vero quae sunt ad finem sunt sicut conclusiones. Unde mens agens non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod sunt sub ordine finis (ultimi materialiter)». *Ergo non possunt peccare venialiter sed solum mortaliter.* Cf. ibid. ad 2<sup>am</sup>, ubi dicitur quod «angelus (etiam in victor) non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi sicut referens eam in Deum sicut in ultimum finem». Ideo non potest peccare venialiter, sed solum mortaliter.

Oppositum est de hominibus: cf. ibid. ad 1<sup>am</sup> et 2<sup>am</sup> et q. 88, aa. 1 et 2. *Angeli sunt aut sancti, aut peccatissimi: medietas non est illis possibilis, sunt enim nimis intelligentes. Ita homines valde intelligentes raro invincibiliter seu inculpabiliter ignoscant originem divinum christianismi.*

Haec sententia de fine ultimo peccati venialis videtur coherere cum sequentiis textibus S. Thomae: 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 89, a. 1, ad 3<sup>am</sup>: «Quod in peccato veniali non adheret humo creaturae, tanquam ad ultimum». Ibid., q. 88, a. 1, ad 3<sup>am</sup>; «Quod in peccato venialiter adheret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum habitum non actu». Sed actu referens ad beatitudinem operantis. Item in 1<sup>a</sup> Sent., dist. I, q. 3, a. unic.; de M<sup>o</sup>, q. vii, a. 1, ad 3<sup>am</sup>; «Veniale non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem, et ideo non convertitur ad ipsum, ut ad alium terminum a Deo». Item ibid., ad 4<sup>am</sup>.

## APPENDIX

### DE INTENTIONE VIRTUALI.

Quid est — Quotuplex est — Quomodo differt ab intentione actuali formali, ab intentione interpretativa et ab intentione habituali.

Quoad terminologiam est quaedam distinctio inter modum loquendi plurimum modernorum et modum loquendi S. Thomae. V.g. plures moderni vocant habitualem hanc intentionem, quae vocatur a S. Thoma virtualis, aut explicita aut implicita.

<sup>1</sup> Cf. articulum nostrum de hac re, *Revue thomiste*, Mai 1924, p. 311.

Divisio intentionis sic scripta potest, ut dat per membra ad invicem opposita, et secundum textus S. Thomae, praesertim ex isto articulo:

I N T E N T I O	actualis, seu ut dicitur actualiter existens et actualiter influens in actum I. A. I. eto et q. 6. articuli	reflexa
		spontanea
	virtualis	explicita, in ditione virtualiter vi preteritis intentionibus formaliter explicita, non retractata (Ibid., ad 2 <sup>um</sup> ).
		implicita, qua quis facit aliquid ex voluntate sui tendens ad aliquid finem, sive finem cognoscens, sive non (Ibid., in corp.).
non actualis	non virtualiter influens	interpretativa, quae foret et influeret si de fine cogitaretur.
		habitualis: pura concomitantia habitus cum actu, absque ullo influxu: v. g. dum S. Thomas dicit quod peccatum veniale non tollit habitum ad ordinationem in gloriam dei (I. 11 <sup>o</sup> , q. 88, a. 1, ad 2 <sup>um</sup> et ad 2 <sup>um</sup> ; II. 11 <sup>o</sup> , q. 24; a. 10, ad 2 <sup>um</sup> ).

*Actualis formalis intentio* est quando quis actuali et expressa voluntate finem cognitivum intendit.

*Virtualis intentio* est quando quis, absque actuali cognitione et voluntate talis finis, agit propter hunc finem.

*Virtualis explicita intentio* est quando quis vi preteritis intentionibus actualis explicitae non retractatae operatur et media eligit, licet actu de fine non cogitet: v. g. medicus colligit herbas ex priori intentione medicetur, de qui vult cum cogitat.

*Virtualis implicita intentio* est quando quis facit aliquid ex natura sua tendens ad finem aliquem, ut minus perfectum ad suam perfectionem, sive finem cognoscens, sive non cognoscens, dummodo volenter et contra naturam sui operis illud non detorqueat in alium finem. Et de hac intentione saltem virtuali implicita agitur in nostro articulo, dum S. Thomas dicit in corpore quod semper inchoatio alieus ordinatur ad consummationem ipsius. Sic natura formans embryonem, virtualiter intendit hominem. Sicut etiam inferior artifex construat, ex mandato superioris artificis, quous iuxta regulas suae artis inferioris, virtualiter implicita intendit artificis superioris finem quem forte ignorat. Sic qui ponit fundamentum domus, intendit domum: qui proficit semen in terram, intendit fructum quem forte non vult.

Ex hoc principio S. Thomas probat quod cum omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem, quilibet deliberate agens intendit ultimum finem, non explicita in se, vellem implicita in sui inchoatione.

Quidam meam interpretativam hanc intentionem virtutalem impleant: sed hoc inuenio, nam intentio proprie interpretativa ab ista distinguitur.

*Interpretativa intentio* dicitur non quae sit aut fuerit de facto, sed quia praeter fundamentum existendi quod foret, si de fine cogitaretur. Itos iudicatur ex dispositione seu consuetudine operandi subiecti: v. g. qui dat elemosynam pauperi propinquo quous sub veste peregrinus credit extraneum, dicitur interpretativa voluisse dare propinquo quia praesuntur quod libentius dedisset propinquo quam extraneo, si cognovisset.

*Habitualis intentio* dicitur puram concomitantiam habitus alienius cum actu, absque ullo influxu, sive actuali, sive virtuali, in actum: v. g. si justus dormiens recitaret precem, aut sui campos precaret venialiter, dicitur ista referre habitualiter in deum, propter concomitantiam habitus caritatis. Hae intentio distinguitur a praecedentibus: habitus enim dat solum inclinationem ad agendum, sed indiget intentione et dictamine ut in actum exeat, et de se compatitur intentionem et dictamen quodammodo in oppositum, ut patet in iusto peracto renaliere.

Hae divisio intentionis per totam fere Thomam currit, et plures eadem, ut Thomey, vocant intentionem habitualem in qua a thomistis vocatur intentio virtualis implicita, imo dicitur quousdumque voluntarii habituale esse ex volitione illi allela urque retractata, quia tamen perseverat. Hae terminologia non emulit cum terminologia S. Thomae, propterea fieri possunt errores citando textus S. Thomae in alio sensu.

**Quaestio:** Quousdum durat intentio virtualis explicita? (Cf. Biliart).

Quidam dicunt per unum mensem, alii diu. Et quare unum duraret prima die sequentis mensis aut sequentis anni? Haec responsiones non sunt scintillae: sicut dum sophista postulabat quousdum incipit emulus lapidum, au cum secundo, aut tertio lapide; vel quousdum sunt limites fortuitae combustionis felis, v. g. litterarum ad com punctionum versum dialis.

Unde aliter dicendum est. Probabilius per se intentio virtualis explicita durat donec per contrariam intentionem amoveatur: quia non videtur aliquid assignabile per quod destruitur. Est enim quousdum determinatio relictis ex praeterita intentione actuali explicita; et haec determinatio cum sit quid spirituale non pndet a tempore, nec per se cessat per non usum, etiam longi temporis decursu. Ergo restat quod sola intentione contraria per se desinat et destruat. Si homo moreretur, haec determinatio sine voluntatis, si bona est, remaneret semper in Purgatorio vel in caelo.

Attamen per accidens, ex non per longum tempus potest destrui, quia propter instabilitatem mentis nostrae cum corpore natus, ex ipso tempore non una datur forma ut alio contraria intentione, etiam absque explicita intentione. Insurgam et primam destruant, ut docet S. Thomas de habitibus, q. 33, a. 3.

Inventu virtualis expēcia destrui etiam potest per voluntarium *indirectum*, scilicet per omissionem, aut per voluntarium directum in causa, dum voluntarie ponitur causa cujus effectus praevisus est contrarius praeterite intentioni: v.g. medicus vult sanare aliquem iuxta nimis blāt cognoscens effectum nimis potationis, et postea non est satis compus sui ad bene mēdendum ut oporteret; forte sanat quasi per acedens, aut necesse dādo remedium nocivum.

In pñxi, tunc dignoscitur virtualia intētioem influere in opus quando unis, sui compos, et moraliter agens, nihil quidem de priori intētioem octo cogitat, sed est in ea mentis dispositione ut reflectens supra se, vel interrogatus quid nōt quon. egat, statim allegaret suam priorem intētionem et responderet hoc facere propter hoc vel illud.

Sic igitur, recte intellecta intētioem virtuali, clare constat quod omnia quae homo deliberate vult, appetit solum virtualiter et implicite propter ultimum finem solum formaliter sumptum, scilicet propter beatitudinem operantis.

#### ART. VII. — UTRUM SIT UNUS ULTIMUS FINIS OMNIUM HOMINUM.

**Status questionis.** — Unicitas finis ultimi hic consideratur vna per respectum ad eundem hominem, nec ad omnes ejus actus debitos, sed per respectum ad omnes homines, imo ad omnes creaturas intellectuales, scilicet etiam ad angelos.

Difficultas est quia 1<sup>a</sup> iustus et peccator non habent eundem finem ultimum; 2<sup>a</sup> imo inter iustos sunt diversa studia vivendi, v.g. vita contemplativa, vita activa; 3<sup>a</sup> finis est terminus actionis; actiones autem sunt singularium hominum. Ergo non est unus ultimus finis pro omnibus hominibus.

In argum. « *Sed contra* » offertur auctoritas Augustini, lib. 13 de Trinit., c. 4: « Omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo ».

In corpore articuli ponuntur duae conclusiones:

**Conclusio 1<sup>a</sup>:** *Omnes homines conveniunt in ultimo fine formali*, quia omnes appetunt beatitudinem in communi, seu bene esse, idest suam perfectionem adimpleri.

**Conclusio 2<sup>a</sup>:** *Non omnes homines conveniunt in ultimo fine materiali*, seu in re in qua invenitur beatitudo: nam quidam appetunt divitiis, ut bonum inusumatum, alii voluptatem, alii scientiam; pauci vero Deum, qui solus tamen, ut videbitur, est vere beatificans, etiam in ordine naturali<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cum autem hic distinctio inter finem ultimum (scilicet id cuius gratia aliquid fit) formaliter sumptum, seu beatitudinem in communi, et finem ultimum materialiter sumptum ponatur solum in hoc articulo, solum est, ut notavit Cajetanus, quod S. Thomas in praecedentibus loquitur primo de fine

**Corollarium:** *Quilibet unusquisque est* (dispositus secundum affectum), *talis finis videtur ei* (conveniens). Pueri gustus initio prius cognoscit loc ut dulci, nondum distinguendo ab alio dulci. Ejus vero intellectus prius cognoscit lac ut ens; et voluntas ejus prius desiderat lac ut bonum. Primum cognitum est v.g. ens dulce, ut ens est primum cognitum ad intellectu nostro, ut dulce a gustu. Unde jam ab initio pueri practice iudicant de bono desiderando secundum eorum affectum.

**Ad 1<sup>am</sup>:** Peccator avertitur ab eo in quo vere invenitur beatitudo, non vero avertitur propter a beatitudine in communi, quon. quaerit in apparentibus bonis.

**Ad 2<sup>am</sup>:** Diversa studia, ut vita contemplativa et activa, ordinantur ad beatitudinem in communi, et etiam ad Deum. Unde non distinguuntur nisi quoad finem proximum.

**Ad 3<sup>am</sup>:** Actiones sunt singularium. Tamen principium agendi in eis est natura, quae tendit ad unum. Natura autem tendit ad unum, quia ipsa est una et non plures; sed operatur per diversas facultates, v.g. per intellectum et voluntatem: quolibet facultas naturaliter tendit ad aliquid unum, scilicet ad objectum commune, ut visus ad coloratum, intellectus ad intelligibile, voluntas ad bonum. Sed sub isto objecto communi ad quod tendit natura cuilibet facultatis possunt esse plura objecta particularia, et relate ad ea, ut infra directum, voluntas est libera.

Natura tendit ad unum, non ad duo objecta, ex aequo, quae essent inordinata ab ipso subordinatione; nam omnis coordinatio supponit subordinationem, quia coordinatio est actus et ordo est dispositio secundum prius et posterius per respectum ad aliquod principium, sic duo milites, aequales non coordinantur inter se, nisi ambo subordinentur eadem dñi ejusdem legionis, cf. S. Thomam, 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>ae, q. 100, a. 6; prius subduntur dñi quam coordinantur inter se.

#### ART. VIII. — UTRUM OMNES ALIAE CREATURAE CONVENIANT IN ILLO ULTIMO FINE

**Respondetur** distinguendo: *Quantum ad rem ipsa est finis*, omnes aliae creaturae conveniunt. Deus enim est ultimus finis omnium creaturarum, quas ipse propter seipsum fecit, sed et suam beatitudinem manifestandam<sup>1</sup>. *Quantum vero ad conservationem finis*, aliae crea-

turae formaliter sumpto, scilicet de beatitudine in communi, et secundario solum de fine ultimo materialiter sumpto, scilicet de re ut indest rationem formalem finis ultimi, et hae rationem ledit diversimode, prout agitur de viatore, cui e contrario de beato qui omnia quae vult, vult propter Deum super omnia dilectum, nec potest peccare quia est consumatus in bono, aut de damnato qui non potest opus bonum facere, quia est consumatus in malo.

<sup>1</sup> Hic S. Thomas 1<sup>a</sup>, q. 60, a. 5: « Omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est; et sic inclinat unaqueque suo modo ad diligendum Deum plus quam seipsum ». Ista tendit deorsum ad connexionem et bonum naturae, quod manifestat Dei bonitatem.

ture non conveniunt cum hominibus: Deus enim non possidet nisi per actus intellectus et voluntatis, quorum creature homini inferiores sunt inaptiores.

**Resumptio questionis:** Sic scientiæ tractavimus de ultimo fine in generali, determinando quod: 1<sup>o</sup> homo deliberate agens semper agit propter finem, et formaliter propter finem, scilicet cognoscendo rationem finis et sese movendo ad finem; 2<sup>o</sup> actus voluntarii specificantur a fine, qui est objectum voluntatis; 3<sup>o</sup> est aliquis finis ultimus hominis vite, quia non potest esse processus in infinitum in finibus per se subordinatis, sicut nec in causis efficientibus per se subordinatis; 4<sup>o</sup> unus homo non potest esse simul duos fines ultimos, seu duo homines plene satisfactivi appetitibus, quorum neutrum subordinaretur alteri; 5<sup>o</sup> homo deliberate agens omnia vult propter ultimum finem solum formaliter sumptum, scilicet propter beatitudinem in generali; 6<sup>o</sup> in hoc conveniunt omnes homines, non tamen in beatitudine materialiter sumpta; 7<sup>o</sup> Imo omnes creature ordinantur ad Deum tamquam ad finem ultimum, quamvis non omnes possint Deum cognoscere.

Sic eadem notio finis in his diversis articulis successive transit a statu confuso ad statum distinctum et explicitum. In hoc apparet quomodo organicè procedit S. Thomas, non secundum mechanicam juxtapositionem thesaurum, ut in quibusdam manualibus; sed in articulis S. Thomas apparet potius evolutio scientiæ ab aliqua idea-matre. sicut in ordine vite sensitivæ apparet evolutio embryonalis quæ incipit ab aliqua cellula primitiva quæ postea dividitur, usque ad progressivam distinctionem organarum. In origine evolutivæ præsertim considerandum est punctum satiens, ex quo postea omnia dependent.

## QUESTIO II.

### DE HIS IN QUIBUS HOMO BEATITUDINE CONSISTIT

#### §60 DE BEATITUDINE OBJECTIVA HOMINIS §61 DE SUMMO BONO.

**Prologus.** — Hæc questio attente distinguenda est a præcedenti et a sequentibus. In I<sup>a</sup> questione agebatur de ultimo fine in generali, præsertim de beatitudine in generali: in II<sup>a</sup> questione agitur de beatitudine objectiva, seu de re in qua invenitur vera beatitudo; in III<sup>a</sup> questione agitur de beatitudine formali, seu de operatione qua possidetur Deus, scilicet de visione beatifica; in IV<sup>a</sup> questione agitur de proprietatibus beatitudinis, v.g. utrum debeat sese extendere ad corpus, utrum requiratur societas amicorum; in V<sup>a</sup> questione agitur de ejus adeptione, utrum possit haberi in hac vita, an solum in altera, et quomodo inamissibiliter, in quoniam gradu. Sic præcietur tractus de beatitudine.

In his questionibus agitur primario de beatitudine supernaturali (I<sup>a</sup>, q. 62, a. 1), et de beatitudine perfecta, quæ plene satiat appetitum, non de beatitudine imperfecta.

Hæc questio secunda dividitur in octo articulos, et habet quatuor partes, prout distinguuntur bona fortune, corporis, animæ et bonum iuratum.

**I<sup>a</sup> Pars:** An beatitudo consistat in bonis fortune, seu externis, scilicet an in divitiis (a. 1), an in honoribus (a. 2), an in fama seu gloria (a. 3), an in potestate (a. 4).

**2<sup>a</sup> Pars:** An beatitudo consistat in aliquo bono corporis (a. 5), an in voluptate sensibili (a. 6) aut etiam in delectatione in genere, ut epicurei dicunt.

**3<sup>a</sup> Pars:** An beatitudo consistat in aliquo bono animæ, v.g. in virtute, vel in scientiis, ut dicunt stoici et quodammodo Kant (a. 7).

**4<sup>a</sup> Pars:** An beatitudo consistat in aliquo bono increato.

Sic S. Thomas examinat diversas opiniones philosophorum circa beatitudinem seu bonum perfectum.

Predicta divisio quodammodo respondet divisioni boni in bonum honestum, utile et delectabile; nam bona exteriora sunt præsertim



utiles, bona corporis sunt delectabilia, bona animae, ut virtutes et scientiae, sunt bonum honestum limitatum. — Sic examinantur in hac quaestione hedonismus fundans ethicam in delectatione; *utilitarismus* fundans eam in bono utili sive individuali sive sociali; et *ethica rationalistica* fundata in bono honesto more humano, in iustitia personae rationalis, sine relatione ad Deum.

Ad intelligentiam huiusmodi quaestionis et sequentium recurrenda est in memoria divisio boni, quae datur supra, 1<sup>a</sup>, q. 5, a. 6.

S E C U N D U M D I V I S I O N E M	f o r m a l i t e r ut bonum	s e c u n d u m r e g u l a m	conforme regulae morum — bonum morale seu honestum, conveniens homini ut est substantia, ut animal, ut homo.
			dissonum a regula morum — bonum apparens et inhonestum seu huminale.
			neque conforme, neque dissonum — indifferens secundum speciem v.g. docere mathematicum.
			in seipso, etiam independenter a delectatione et ab utilitate — bonum honestum, secundum se honorabile; v.g. docere veritatem, abstinere a mendacio.
E S S E N T I A L I T E R	ut bonum	ut appetibile (1 <sup>a</sup> , q. 5, a. 6)	non in seipso, sed
			ratione delectationis — bonum delectabile.
			ratione utilitatis — bonum utile.
			bonum simpliciter, quod habet ultimam perfectionem sibi debitam tantum vel infinitam.
E S S E N T I A L I T E R	ut perfectum (1 <sup>a</sup> , q. 5, a. 7, et 1 <sup>um</sup> )	ut perfectum (1 <sup>a</sup> , q. 5, a. 7, et 1 <sup>um</sup> )	bonum secundum quid, quod habet aliquam perfectionem secundum esse substantialem: v.g. verum vitium, non corruptum, sed nec generosum.
			materialiter ut ens, dividitur secundum categorias entis: bona substantia (v.g. bonus lapis, bonus fructus, bonus equus) bona quantitas, qualitas, actio, passio, relatio, etas, bonus etc. (1 <sup>a</sup> , q. 5, a. 6. ad 1 <sup>um</sup> ).

Facile explicantur haec divisiones boni, ex Divo Thoma: Bonitas transcendentalis est perfectio rei debita fundans appetibilitatem. Bonum transcendentalis est ens perfectum quatenus fundat appetibilitatem.

1<sup>o</sup> Bonum dividitur in quantum est *bonum subiecto* cum ente, per decem praedicamenta (1<sup>a</sup>, q. 5, a. 6, ad 1<sup>um</sup>): bonum vitium, bona quantitas vini, bona qualitas, bona actio, bona passio, bona relatio, bonum tempus, bonus locus etc.

2<sup>o</sup> Bonum dividitur secundum propria rationem boni triplici titulo: a) ratione perfectionis, b) ratione appetibilitatis, c) ratione regulae ipsius appetitus.

a) *Ratione perfectionis* dividitur in bonum simpliciter, quod habet ultimam perfectionem quam debet habere: v.g. bonum vitium, scilicet generosum; et bonum secundum quid, quod habet aliquam perfectionem in quantum est non secundum esse substantiale: v.g. verum vitium, non corruptum, nec generosum. Bonum simpliciter potest esse vel infinitum et universale, vel finitum et particulare. Cf. 1<sup>a</sup>, q. 5, a. 1, ad 1<sup>um</sup>.

b) *Ratione appetibilitatis* bonum dividitur in bonum appetibile in seipso, etiam si non esset delectatio, vel utile solum temporarie, v.g. reddebat testimonium veritati, etiam cum periculo mortis. Et hic vocatur bonum honestum. Vel non est appetibile in seipso, sed ratione delectationis (bonum delectabile) aut ut ducens ad alterum (bonum utile). Cf. 1<sup>a</sup>, q. 5, a. 6, ad 2<sup>um</sup> et ad 3<sup>um</sup>.

Sic bonum dividitur ut *analogum*, non ut *contrarium*: et per quatuor bonum dicitur de bono honesto, secundo de delectabili, et tertio de utili.

Divisio ista est *per oppositas rationes*, non *per oppositas res*, quia aliquid potest esse simul honestum, delectabile et utile, sicut v.g. virtus. Sed illa dicuntur proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cum adhaerendo simul bonis et inhonestis. Utilia autem dicuntur quae non habent in se ut desiderantur, sed solum propter aliud, ut medicina aeterna.

c) *Ratione regulae ipsius appetitus*, quae est *recta ratio*, bonum dividitur prout est aut conforme huius regulae (bonum morale), aut huic regulae non est conforme (bonum apparens et inhonestum), aut abstracti a conformitate vel non conformitate quod est moraliter indifferens, v.g. docere mathematicam.

Bonum morale coincidit cum bono honesto, et sic dividitur relative ad hominem (cf. 1<sup>a</sup>, 1<sup>um</sup>, q. 94, a. 2) prout est convenientius homini ut est substantia, v.g. senectutem emiserunt, non occidere: aut est homini convenientius ut est animal, v.g. servare orilicem naturae in generatione et educatione liberum, et similia: aut convenientius homini ut est rationalis v.g. cognoscere Deum, servare iustitiam erga alios homines.

Principium « Bonum est faciendum » est per se notum ex analysis notionum, sic est analyticum; scilicet bonum secundum se, seu honestum, quod est bonum independenter a delectatione ut ab utilitate, est appetendum et non solum appetibile ab agente cuius appetitus essentialiter ordinatur ad laudem bonum: seu bonum rationale est faciendum ab agente rationali. Hoc est evidens, quia potentia dicitur ad actum: secus hominem ageret contra suam rationem essendi et contra ordinationem auctoris suae naturae. Sic assignatur iam fundamentum proximum obligationis moralis naturalis (scil. bonum

rationabile ad quod ordinatur per se natura hominis) et fundamentum *eius supremum* (scil. ordinatio activa Auctoris nostrae naturae).

Videamus quatuor priores articulos, primo per modum unius et secundo assignando medium demonstrationis naturaeque.

# ART. I, II, III, IV. — AN BEATITUDO CONSISTAT IN BONIS FORTUNÆ, SEU EXTERNIS.

Cl. art. 1 quod est compendium aliorum.

**Responsio Revelationis** est clari. Sufficit referre verba Christi dierutis, MATTH., v, 3: « *Beati pauperes spiritu... Beati qui lugent...* » *Beati miseres... beati qui persequentur inquitur*, omnibus bonis temporalibus destituti. — Legitur in Proverbiis, xvii, 16: « *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam amere non possit* ».

Secundum rationem apparet etiam beatitudinem perfectam non esse in bonis fortunæ. Hoc probatur triplici ratione exposita in articulo 4, fundata in notione beatitudinis. Beatitudo enim recte definitur a Boetio: « *Status oculum inuicem aggregatione perfectus* », non mera juxtapositione, sed subordinatione. In hac definitione Boetii forte non satis exprimitur ratio formalis cur honorum cumulus habet rationem beatitudinis. E contrario hoc perfectio exprimitur in definitione S. Thomae, quae est in articulo 8 huius quaestionis, scilicet: « *Beatitudo est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum* ».<sup>1</sup> Oportet hanc definitionem illustrare ex variis locis S. Augustini in quibus diversimode et saepe pulcherrime exponitur. In explicatioe utem horum articulorum usque ac magis intelligamus veram et altum eius significationem.

Ex hac definitione autem videntur tria argumenta, quorum primum sumitur ex hoc quod beatitudo perfecta excludit omnia mala et includit omnia bona; secundum argumentum desumitur ex hoc quod non est communis omnibus hominibus, bonis et malis; tertium argumentum desumitur ex definitione beatitudinis, scilicet ex hoc quod plene satiare debet appetitum.

In predicatione eorum exponere prius primum argumentum, quod est omnibus evidentissimum. Sic disponuntur auditores ad intelligentiam altissimi rationum quae altiores sunt ac magis formales. Sic fit elevatio mentis usque ad plavem auream edifficli.

**1<sup>um</sup> Argumentum:** *Beatitudo perfecta non est communis hominibus bonis et malis*, sed reddit bonis perfectum per consecutionem ultimi finis. Atqui bona fortunæ, ut divitiae, honores, potestas, etc. communis sunt bonis et malis, illisque potest homo

male uti, sunt enim bona exteriora. Ergo beatitudo non consistit in bonis fortunæ.

Idem argumentum silitec proponi potest inistitudo in hoc quod ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora secundum intimum rectitudinem voluntatis; bona autem fortunæ sunt exteriora.

**2<sup>um</sup> Argumentum:** *Beatitudo perfecta posseto offert omnia bona et excludit omnia mala*. Atqui bona fortunæ non offerunt omnia bona, v.g. rectitudinem aut sapientiam, nec excludunt omnia mala, sed potius multas parit emras et afflictiones. Ergo beatitudo non consistit essentialiter in bonis fortunæ. — Hoc argumentum continet duo priora argumenta S. Thomae.

**3<sup>um</sup> Argumentum** sumitur ex definitione beatitudinis: *Beatitudo dicitur esse bonum perfectum et firmum, plene satians omnes aspirationes, etiam altiores, hominis*. Atqui bona fortunæ non sunt huiusmodi, quia sunt pure exteriora, homini inferiori, ei sunt tantum utilis ad vitam sustentandam, insuper cito transeunt, dilabuntur, hominibusque inpetitum non satiant. Ergo beatitudo abiectione non consistit in bonis fortunæ, saltem essentialiter. Unum verbo: bona fortunæ sunt quid utile, utile, autem dicitur relative ad finem ultorem. Et hac est critica utilitarismi.

**Confirmatio** invenitur in argumento « *seil contra* » articuli primi: Bonum hominis magis consistit in retinendo beatitudinem quam in amittendo ipsam. Atqui bona fortunæ, ut ait Boetius, « *effundendo* » magis quam conservando *melius videntur*. Unle addit Gonet: « *Apostolus dicit de bonis temporalibus: a ra erantur ut stercora* » nimirum, quia huc, scilicet stercora, congregata solent, effusa vero ac super terram dispersa eam genuiare ac fructum copiosum afferre faciunt ». Ergo beatitudo non est in divitiis. Idem dicendum est de honoribus, dignitatibus ac saeculari potentia, nam transit gloria mundi ut umbra. Sic etiam poetas loquentur de rota fortunæ quae perpetuo volvitur. Idem dicendum est, ait Gonet, de dignitatibus ecclesiasticis, etiam de supremo pontificatu; et ostendit quod plures Summi Pontifices mortui sunt brevissimo temporis spatio post susceptam hanc supremam dignitatem. In caeremoniis promotionis Summi Pontificis incenditur stupa rocam en et dicitur ei: « *Sic transit gloria mundi* » et meminerit vicine mortis et se potestatem non diu servaturum. Dicit etiam poeta:

Omnia sunt hominum tenui pendentia filo,  
Et subito casu, quae vixere, ruunt.

**1<sup>o</sup> Brevisime predicta conclusio probatur per partes**, scilicet medio demonstrativo rursusiliet quatuor priorum articulorum:

**Art. 1.** *Beatitudo non consistit in divitiis*: « *Omne curam in comparatione illius (scil. sapientiae) arena est exigua* » (Sup., vii, 9). Nam divitiae artificiales, ut pecunia, sunt ad acquirendas divitias naturales, scilicet cibum, potum, vestes, domum; hae autem divitiae naturales querantur ad sustentandam vitam hominis, male sunt infra hominem et ad ipsum ordinantur ut quid utile. Et hinc non

<sup>1</sup> Cf. 1<sup>o</sup>, q. 26, a. 1, ad 1<sup>am</sup>, a. 3, ad 1<sup>am</sup>; 1<sup>o</sup> 1<sup>o</sup>, q. 3, a. 1, ad 2<sup>am</sup>, a. 2; ad 2<sup>am</sup>; q. 5, a. 2, ad 2<sup>am</sup>; q. 19, a. 9, c. Contra Gonet, III, c. 26, n. 14, c. 27, u. 5, c. 28 in fine.

possunt esse ultimus finis hominis. Unde dicitur in l<sup>a</sup>. viii. 8:  
« Omnia subiecisti sub pedibus ejus ».

Ad 3<sup>am</sup>: Aliiter judicant stulti, sed « iudicium de rebus humanis non debet sumi a stultis ».

Ad 4<sup>am</sup>: Insuper « dicitur quando habentur, ipsae continentur et aliae appetuntur, quia earum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Unde dicit Dominus: « Qui bibit ex hac aqua (per quam temporalia significantur) sitiet iterum ». E contrario « summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsam magis amat et alia continentur, quia quanto magis habetur magis cognoscitur ». Ita jam in terris in usum mentali, in vita aeternae cum Deo, semper magis diligitur Deus.

Art. II. Beatitudo non consistit in honoribus: Dixit enim Christus: « Qui voluerit inter vos primus esse, erit servus vester ». « Qui se humiliaverit, exaltabitur ». Ratio est quia honor est testimonium excellentiae quam supponit. Atqui beatitudo est in hac excellentia perfecta hominis qui pervenit ad ultimum finem. Ergo honor potest subsequi beatitudinem, sed non non constituit. Nec honor est premium virtutis, quia est infra eam; et ad 1<sup>am</sup>. Propter magnitudinem differi ab ambicione in hoc quod non tendit ad honorem sed ad magnam quae sunt incommensurabilem digna et ea merito magis aestimat quam honorem consequentem. Cf. II-II<sup>o</sup>, q. 129.

Art. III. Beatitudo non consistit in gloria humana, etiamsi sit gloria vera et non falsa id est absque fraudamento.

Nam gloria est clara notitia alienius cum laude prout a plurimis cognoscitur et laudatur. Atqui humana cognitio, quae saepe fallitur, una constituit beatitudinem, sed, si non est falsa, potius movetur ab ipsa beatitudine inebriata aut perfecta alienius. Item gloria externa sanctorum, dum canonizatur, movetur ab eorum beatitudine quia canonizatio declarat. Sed ex gloria quae est apud Deum, seu ex clara notitia quam Deus habet de aliquo homine, dependet beatitudo huiusmodi hominis, quia scientia Dei est causa rerum. Unde dicitur in Ps. xc. 15: « Eripiam eum et glorificabo eum, et ostendam illi salutem meam ». Et jam in terra aliquis est beatus dum amicitia Dei ipsi: « Contentus sum tuo amore et servitio » ut scribit S. Thomas, cui Christus e crucis ait: « Bene scripsisti de me, Thoma ». Et revera « ille probatus est quem Deum commendat » (II Cor. x, 18), dum frequenter humana gloria fallax est.

Ad 5<sup>am</sup>: Fama humana non habet stabilitatem, imo falsam rursus facile perit, et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens; dum e contra beatitudo debet esse semper stabilis.

Art. IV. Beatitudo non est in potestate regendi alios, quamvis multi ambitiosi potestatem ardentem desiderant.

« Superbonum » de quo loquitur Nictor ad hanc summam potestatem aspirat, quia possit regere omnes, sicut creaturae reguntur a Deo.

Responsio est: Verus super-homo est homo supernaturalis, qui operatur modo supra-humano, sub inspiratione Spiritus Sancti.

S. Antoninus, O. P., Florentinorum Archiepiscopus, mortis proximus letanter exclamavit: « Servire Deo regere est ».

Beatitudo autem nequit esse in potestate, quia: 1) Plures male utuntur potestate; 2) Potestas humana nequit expellere mures sollicitudinis nec formidinis nequeos vitare, ut ait Boetius; 3) Etiamsi potestas esset sine his inconvenientibus, non constitueret beatitudinem, quia est principium actionis transitive in alios homines. Actum autem transitive perdit alios et supponit actionem immanentem quae perdit ipsum subiectum, scilicet cognitionem et amorem veri boni. Et idem potestas non habet retinemem ultimi finis; quavis per bonum non potestatis aliquis perducatur ad beatitudinem et ad beatitudinem alios quoque perducere possit. Nam his qui potestatem habet regere debet promovere bonum commune.

Idem Christus dicit: « Beati pauperes », non vero: Beati divites. Sicut etiam divites: Beati milites et obediunt: non vero: Beati qui alios imperant.

Ex his omnibus patet quod beatitudo non consistit, saltem principaliter, in bonis fortunae. Propterea religiosi qui per votum paupertatis his bonis renuntiant, possunt ad veram beatitudinem pervenire.

#### ART. V. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN ALIQUO BONO CORPORIS.

Materialistae, sicut v.g. Epicurus, affirmant respondendo, quia iuxta eos post corporis dissolutionem nihil de homine remanet; ideoque homo principaliter attendere debet ad salutem corporis, in qua est beatitudo.

Responsio est negativa. In arg. « sed contra » datur probatio ex communibus antiquis: Secundum beatitudinem homo exellit omnia alia animalia; quod etiam materialistae aliquatenus emendunt. Atqui secundum bonum corporis homo operatur a multis animalibus: v.g. ab elephante in pluritudine vite, a leone in fortitudine. Ergo beatitudo hominis uno emulatur in bonis corporis.

Materialistae respondent quod homo superat alia animalia quoad cerebrum, et hoc est principale. Sed propterea in corpore articuli proponuntur duo argumenta apudistica, quorum primum sumitur ex ipso homine, secundum ex anima.

In corpore articuli.

1<sup>o</sup> argumentum. Id quod ad aliud ordinatur non habet per se ultimum suum propriam conservationem: v.g. doli navis non est eius conservatio, sed est navigatio. Atqui homo ordinatur ad aliquid aliud, quia cum sit valde limitatus homo non est summum bonum,

sed illud desiderant. Ergo ultimus finis hominis ejusque rationis et voluntatis non est conservatio ipsius esse hominis.

*3<sup>um</sup> argumentum:* *Esse animae est principium quam esse corporis:* nam esse corporis pendet ab anima, non vero esse animae subsistentis et immortalis a corpore. Cf. 1<sup>o</sup> q. 75, n. 1, q. 90, a. 4. Atque beatitudo est in eo quod in nobis privativius est. Ergo si beatitudo nostra esset in conservatio *humani esse*, non esset tamen in aliquo corporis bono.

Ad 1<sup>um</sup>: Rationes exteriora ordinantur ad corpus nostrum, sed et corpus ad animam.

Ad 2<sup>um</sup>: Hic continetur responsio ad objectionem quae desumit posset ex verbis Dionysii dicentis: «Esse est nullus quam vivere». Respondetur: esse simpliciter acceptum, seu *ipsam esse substantiam*, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, perfectiorem vitam. Esse vero participatum, v.g. in lapide, est *intra ipsum vivere*. Hec responsio offerri potest ad probandum quod secundum S. Thomam constitutum formale divinum naturae est *intra ipsum esse substantiam*, ipsam ipsam intelligere; intellectus est potius attributum divinum, seu operatio supponens naturam. Propterea non est operatio solum in 1<sup>o</sup>, p. 14.

Ad 3<sup>um</sup>: Ultimus finis pro creatura non est conservari in esse proprio, sed suo modo assimilari primo principio essendi, scilicet Deo.

#### ART. VI. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN VOLUPTATE VEL DELECTATIONE.

Cf. infra, q. 34, a. 4.

*Status questionis.* — Nomen «voluptas» intelligitur primo delectatio sensualis aut sensibilibus, sed secundario intelligitur etiam delectatio in genere, etiam altior; v.g. delectatio vitae poëticae secundum imaginationem, aut vitae philosophicae secundum intellectum.

Est igitur questio: an beatitudo (εὐδαιμονία) sit in delectatione (ἡδονή). Scilicet: Utrum beatitudo sit idem ac delectatio.

Ad questionem quidam responderunt affirmative dicentes beatitudinem esse in delectatione praesertim vehementi et in motu. Epicurus dicebat beatitudinem consistere in delectatione quiescente et stabili, quae est cessatio doloris.

Hanc questio tractatur ab Aristotele in *Ethicas*, lib. I, primis capitulis (cf. S. Thom., lect. 5) et lib. X, c. 4, lect. 6 S. Thom., ubi dicit: «Delectatio sequitur operationem in suo genere perfectam sicut decor juventutem». Videlicet quoniam est sensus hujus profundae assertionis. S. Thomas hanc questionem tractat etiam infra, q. 4, a. 2 quod beatitudinem subjectivam seu formalem; utrum sit in cognitione summi boni, an in ejus fruitione. Cf. Cajetan. ibi, et

Contr. Gent., 1. 111, cc. 27 et 33. Cf. etiam 1<sup>o</sup> II<sup>ae</sup>, q. 32, a. 1, utrum operatio sit causa propria delectationis; n. 2, utrum motus an quies sit causa delectationis; q. 34, n. 4, utrum delectatio sit mensura secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

Nunc agitur de beatitudinis objectiva.

*Diffinitio* autem questionis apparet ex objectionibus, scilicet: 1<sup>o</sup> Beatitudo est id quod vel aliud non ordinatur. Atque delectatio non ordinatur ad aliud. Ergo beatitudo est in delectatione. 2<sup>o</sup> Delectatio maxime movet appetitum, et taliter absorbet hominis mentem quod alia bona contemnere facit. Ergo beatitudo est in delectatione. 3<sup>o</sup> Omnes sapientes et insipientes, appetunt delectationem, nam ipsa est id quod omnes appetunt. Ergo delectatio est summum bonum.

Hec argumenta insolvuntur quod Epictetus et alios hedonistas: ἡδονή; delectatio juxta nos est summum bonum, praesertim si sit stabilis, et haberi praesertim etiam inter tormenta, etiam in turo saeco audenti Phalaridis<sup>1</sup>.

Responsio est negativa: *Beatitudo non consistit essentialiter in delectatione.*

In argumento *sed contra* afferitur a S. Thomae auctoritas Beccii ex pulcherrimo opere de *Consolatione philosophiae*, 1. III, n. 7, «Tristes exitus esse voluptatum, quibus frui nesci illudum summum volat, intelligitur». Cf. PLATO, *Phaedr.*, seu de Voluptate, 21 b, ubi dicitur quod summum bonum non est in delectatione, quia haec non est secundum se simpliciter bona, cum possit esse mala.

In corpore articuli sunt duo argumenta: in primo probatur quod beatitudo objectiva non est in delectatione in genere; in secundo vero probatur quod beatitudo subjectiva non est, a fortiori, in delectatione corporali aut sensibili.

*1<sup>um</sup> argumentum:* Id quod presupponit possessionem boni non est essentia beatitudinis, sed ejus proprietates. Atque delectatio praesupponit possessionem boni. Ergo delectatio non est essentia beatitudinis, sed est ejus proprietates, si est delectatio proveniens ex bono perfecto.

*Major* probatur ex hoc quod beatitudo objectiva est ipsam bonum perfectum, et beatitudo subjectiva seu formalis est ejus possessio.

*Minor* probatur: Ex hoc enim aliquis debetur quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria.

Ego clare sequitur conclusio quod beatitudinem saltem objectivam. Delectatio, ut alicui Aristoteles contra sensualistas, non est ipsa beatitudo, sed adiungitur perfecta operationi, sicut decor juventuti. Deum enim non constituit juventutem, sed vitalitatem organismi, sed eam sequitur ut proprietates, et juventutem manifestat. Ita delectatio est effectus et signum operationis in suo genere per-

<sup>1</sup> Phalaris erat tyrannus sargentinus, qui ponebat victimas suas in ardenti turo mace in quo ipse tandem conclusus, maritus est.



fecit, sed non constituit hanc perfectiorem: v.g. delectatio quae sequitur ex visione, ex gustu, ex intellectione. Cf. infra, qq. 31-33 de delectatione, ubi profunde expiuntur primo natura delectationis, deinde ejus causa, et postea ejus effectus. Hae tres questiones sunt multo magis philosophicae quam ea quae communiter dicuntur de delectatione in philosophia hodierna etiam entheleia<sup>1</sup>.

2<sup>um</sup> Argumentum: A fortiori beatitudo subjectiva unum est in delectatione corporali, quia bonum quod pertinet ad corpus et apprehenditur per sensum, non potest esse perfectum hominis bonum; nam anima rationalis excedit proportionem materiae, et quantum infinitatem habet respectu corporis, prout intellectus ordinatur ad ens universale, et voluntas ad universale bonum.

Profunde idem Pascal dicebat: « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre, et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela et soi, et les corps rien » (Pensées).

### Objectiones:

1<sup>a</sup> Obiectio: Beatitudo est id quod unum ordinatur ad alium. Sed delectatio non ordinatur ad alium, et appetitur propter se. Ergo beatitudo est essentialiter in delectatione.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Delectatio appetitur propter se, per modum finis in bono, scilicet ut consequens inseparabile, concedo; ut motum formale, nego. Hujus ratio est quia delectatio appetitur propter bonum quod est delectationis objectum et formale motivum intentionis. Aliquin esset perversio, scilicet subvertitur principium sui consequenti, seu essentia subvertitur suae proprietati: v.g. manducatio ordinatur ad sustentationem corporis, non ad delectationem. Sed delectatio consequens est effectus et signum boni appetitis seu est « quies in bono desiderato. Unde si distinguimus a Deo delectationem quae procedit a Deo posseto, ipsa delectatio ordinanda est ad gloriam Dei, scilicet debemus nosmetipsos diligere propter Deum. Cf. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 26, 3; 27, 3.

<sup>1</sup> Sufficit comparare has tres questiones 31-33 cum aliquo manuali philosophico moderno. Parum haec questiones cognoscuntur, et in schola theologica moralis necesse tempus ad eorum explicationem.

Ille notandum est quod secundum S. Thomam, sicut iuxta Aristotelem, delectatio est emotio seu passio appetitus consequens apprehensionem et volitionem boni, praesentis possessionem boni. Unde delectatio est quid positivum, sed consequens. Ille doctrina de delectatione operatur delectationem eorum qui dicuntur quod delectatio non est quid positivum, sed est solum essentia debet, indolentia, non dolentia; quia, ut alium, homo semper indiget aliquo bono, et indigentia est enim dolor aut tristitia, vel omnia conatus est difficilis, et resane difficile est tristitia haberi delectatio. Ita Epicurus, Rami, possibilis est Schopenhauer.

Nec fulsum est dicere quod omnis conatus est difficilis; nam potest esse indolentus. Nec verum est omnem indigentiam esse vim doloris indolentiam. Imo, etiam omnis conatus est difficilis, non sequitur eorum conclusio, quia si per conatum istam pervenimus ad bonum totum, tunc habetur positiva delectatio.

2<sup>a</sup> Obiectio: Sed beatitudo est id quod maxime movet appetitum. Atque delectationes sensibiles maxime movent appetitum, et absurdum mentem. Ergo in eis est beatitudo.

Respondetur: Distinguo majorem: Beatitudo est id quod maxime movet appetitum, ratione perfectionis, concedo; ratione propinquitatis, nego.

Contradistinguo minorem: Delectationes sensibiles maxime movent appetitum et absorbent mentem, quia sunt magis perceptibiles, sicut rationi objectum, concedo; quia sunt perfectiores, nego.

3<sup>a</sup> Obiectio: Beatitudo est id quod appetitur ab omnibus, sive sapientibus, sive insipientibus. Atque omnes, sive sapientes, sive insipientes, appetunt delectationem. Ergo beatitudo est essentialiter in delectatione, seu in collectione delectabilium.

Respondetur: Distinguo majorem: Beatitudo est id quod appetitur ab immalibus, ratione sui, concedo; ratione alterius, nego.

Contradistinguo minorem: Omnes appetunt delectationem ratione boni, concedo; ratione sui, ita ut bona subordinetur delectationi, nego.

Item ex hoc apparet quod maxima diversitas erit in possessione summi boni, non in motu, sed in quiete, nempe in quiete in bono amato (cf. I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 32, n. 2). Sed haec delectatio maxima non erit nec beatitudo objectiva, scilicet summum bonum, nec beatitudo subjectiva, scilicet possessio summi boni; sed erit quid consequens ad modum effectus seu proprietatis et signi. Cf. infra, q. 1, a. 2: utrum beatitudo subjectiva sit in delectatione. Articulus praesens erit de beatitudine objectiva.

### ART. VII. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT PRINCIPALITER IN ALIQUO BONO ANIMAE.

Status questionis. — Sensus est: an beatitudo objectiva, seu summum bonum desideratum, sit aliquod bonum animae. Non agitur nisi secundario de beatitudine subjectiva, quae, ut operatio, scilicet risu beatificus, est quid animae, sicut naturalis cognitio Dei. Sed unde sermo est de beatitudine objectiva.

Hic examinantur ethica stoici, quae fundatur in bono honesto, seu rationali finito, scilicet in bonitate activitatis rationalis, ac si haec bonitas esset summum bonum. Sic antiqui stoici dicebant summum bonum esse ipsum virtutem, seu vivere secundum naturam rationalem, Ζῆν ὑποταγμένον τῇ φύσει seu τῷ λόγῳ. Alii verbi, dicebant summum bonum esse vitam sibi concordem per fortitudinem continentiam, etiam inter omnia adversa permanentem. Sic habetur harmonia cum aliis hominibus: « Homo res sacra homini », quia ratio est in omnibus, ideoque servitus est injustitia. Item sic habetur harmonia cum toto universo, quia anima mundi est ratio divina immensa (pantheismus). Sapienter sic superat limites familie, civitatis, patriae, est

«civis universi», inutile est et impium resistere fato: nam «incont-  
volentem fata, nutentem trahunt». Si vero eis obijciatur quod  
sultem pars beatitudinis est in satisfactione passionum; ergo sum-  
mum bonum non est in virtute; respondeant quod passio est impe-  
diens virtutis, obex vincendus, non quia cecidit rationi, sed  
non utrumque rationali, *χρηστος δ'αρεος*, motus irrationalis. Ideoque virtus  
debet passionem vincere, et sic pervenire ad impassibilitatem, ad  
*ἀπαθία*. Inde sententia Epilecti: «*Ἀνέχου καὶ ἀνέχου, κυστὶν καὶ  
ἀβυστίν*», id est patientia et abstinence: esto vir contra delectationem,  
fortis contra passiones, tranquillus in adversa sicut in prospera for-  
tuna. Delectatio et dolor sunt quid indifferens; virtus habet in se  
suum premium.

Hæc schola stulten fuit quidem in antiquitate schola fortitudinis  
et renitentis, seu animi roboris, sed nimis maxime sepe ridet. Ne-  
gabat inasper liberum arbitrium, propter pantheismum seu determi-  
nismum universalem. Sic decebat nil fatalismum etiam in praxi.  
Vrat allicia quæ ridebantur anxia humana; rerum erat labnum,  
dum dicitur quod delectatio et dolor sunt quid indifferens.

Aliquid simile remanet in *ethica pantheistica Spinoza*, quamvis  
Spinoza magis ascendat ad contemplationem Boni divini. Sed juxta  
ipsum Bonum divinum est nihil immanens, propter pantheismum.  
Intelligentia nostra est juxta eum medus cogitationis divine, et unum  
non distinguitur a cognitiene; non datur liberum arbitrium, nec  
meritum.

Aliquid simile remanet etiam, etsi sub alio aspectu, in *ethica  
kantiana*, prout in ea *supremum motum agendi est in nostra digni-  
tate rationali servanda*. Sed sic haberetur inconveniens anthropola-  
tria, sicut in altruismo Augusti Comte est sociolatria.

Denique aliquid aliud stolus remanet apud *Nietzsche* in sua  
theoria de «super homine».

Quoniam sunt argumenta quibus defenditur ethica quæ ponit  
annuum bonum in alique bono anime. Sunt præcisè illa quæ  
S. Thomas adducit ad difficultates solvendas in articulo, scilicet:

1<sup>a</sup> difficultas: Beatitudo est quoddam bonum hominis. Atqui bonum  
hominis non sunt nisi tria, scilicet bona exteriora, bonum corporis  
et bona anime. Ergo, si beatitudo non consistit in duobus primis,  
remanet quod consistat in tertio, scilicet in bonis anime.

2<sup>a</sup> difficultas: Persona reagis diligitur quare hominum ei deside-  
ritum: v.g. magis amamus amicum quam pecuniam ei desideratam.  
Atqui nemoquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum  
amat magis quam omnia alia bona; ergo in nobisipsis est beatitudo.  
Undequisque debet seipsum diligere super omnia, non quidem quoad  
vitam sensitivam, sed quoad vitam rationalem et virtuosam.

3<sup>a</sup> difficultas: Perfectio est aliquid ejus quod perficitur. Atqui  
beatitudo est quoddam perfectio anime hominis. Ergo est aliquid  
anime.

Responsio tamen est *negativa*, scil. *summum bonum non est  
aliquid anime*.

Te argumento *sed contra* affertur auctoritas Augustini, quæ est  
simplex adhibitio doctrine christiane, scilicet quod hæc non est  
præter seipsum diligendus; sed quicquid est in homine est propter  
Deum diligendum, ut probatur in tractatu de civitate, II-III, q. 26.  
a. 3: utrum homo debeat diligere Deum plus quam seipsum, primo  
in ordine naturali et secundo in ordine supernaturali. Quod est evi-  
dentissimum, cum Deus sit indigne melior nobis, et quicquid ha-  
bemus ab eo provinit. In nostro autem articulo ponitur fenda-  
mentum hujus doctrine.

In corpore articuli duo facit S. Thomas: 1<sup>o</sup> distinguit beatitu-  
dinem objectivam, seu rem desideratam, et beatitudinem subjectivam,  
seu possessionem illius rei; 2<sup>o</sup> ponit duas conclusiones, quarum  
prima de beatitudine objectiva, et secunda de beatitudine subjectiva  
sunt formali.

1<sup>o</sup> Conclusio: *Beatitudo objectiva, seu summum bonum deside-  
ritum, non potest esse ipsa anima, nec aliquid anime*.

Prima pars conclusivus, scilicet quod beatitudo objectiva non  
potest esse ipsa anima sic probatur:

Id quod est secundum se in potentia ad aliquid aliud non est  
ultimus finis: nam potentia est propter actum. Atqui anima in se  
considerata est in potentia, scilicet ad seipsum et ad virtutem.  
Ergo anima non potest esse ultimus finis ultimus.

Secunda pars conclusivus, scilicet summum bonum hominum non est  
aliquid anime, v.g. scientia, aut virtus, sic probatur:

Bonum quod est ultimus finis est bonum perfectum et universale,  
completum rationalis appetitum. Atqui ea quæ pertinent ad animam,  
scilicet potentia, actus et habitus ejusdem virtutis, non sunt nec sepe-  
ratim, nec collectivè bonum perfectum et universale completum appete-  
ritum. Ergo in eis non est finis ultimus nostrar. seu beatitudo nostra  
objectiva.

Hæc argumentum explicationem indiget; sed forte hoc melius  
diceretur articulo 8. Cf. Cajetanus in hunc locum.

Major fundatur in hoc quod objectum voluntatis est bonum uni-  
versale, sicut objectum intellectus est ens universale.

Sed quod hoc fundamentum est difficultas. Potest enim dupli-  
citer intelligi: de bono universali vel in predicando vel in essendo.  
Etenim sicut objectum intellectus est ens in universali, ita objectum  
voluntatis est bonum in universali, scilicet in predicando, et non  
bonum in hoc particulari, sicut pro appetitu sensitive. Sed tunc non  
sequitur: Ergo beatitudo est bonum universale in essendo, scilicet  
Deus.

Vel major potest aliter intelligi; scilicet: objectum voluntatis  
est bonum universale, id est totum seu omne bonum, aliis verbis  
bonum totale et infinitum, scilicet Deus. Sed tunc hoc non probatur  
per hoc quod objectum intellectus est ens universale; nam objectum  
intellectus non est ipsum verum divinum seu essentia Dei, sive

obscure sive rursus visa. Et insuper esset incongruens, quia tunc voluntas naturalis haberet idem objectum specificatum ac raritas infans, quia sic esset inutilis.

Respondet Cajetanus, n° 2: «*Proprie loquendo: nostro modo intelligitur fundamentum illud. Sed sensus est quod sicut objectum intellectus est rerum universale, idem non contractum ad tale vel tale verum, sed absolute; ita objectum voluntatis est bonum universale, id est non contractum ad tale vel tale bonum, sed absolute. Insuper addendum est quod verum et falsum sunt in mente, bonum autem et malum in rebus (ut ait Aristoteles, VI *Metaphysic.*, quia intellectus trahit objectum ad se, et veritas est formaliter in iudicio, dum voluntas tendit ad rem, et bonum est ipsa perfectio rei appetibilis. Ex hoc sequitur quod in ista re sola est nostra beatitudo, in qua est bonum absolute, scilicet in sola Deo, nam in ceteris non est bonum nisi contractum» (Cf. Cajetani. etiam in I<sup>am</sup>, q. 80, a. 2, n° 14; item *ibid.*, q. 20, a. 2).*

Unde ad questionem utrum voluntas sit bonum universale, quasi abstractum, an bonum totale, nempe Deus; seu utrum objectum voluntatis sit bonum universale in praeiudicio, an bonum universale in essendo, respondendum est quod *objectum voluntatis est bonum universale non contractum ad tale vel tale bonum, sed absolute. Et quia bonum est in rebus, non in intellectu, remanet quod bonum totale non contractum est summum in Deo.*

Dicit S. Thomas, *de Verit.*, q. 22, a. 7: «*Hominis utilitas est appetitus ultimus sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo actu completum consistit non est ei determinatum a natura».*

Conradus Koellin, O. P., commentus ulmensis, optimus commentator I<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, qui fere eodem tempore ac Cajetanus scribat, eodem modo loquitur, in suo Commentario, p. 27. Dicit enim ipse: «*Nota hic quod voluntas est boni universalis, id est boni ut bonum est, et quia bonum ut bonum comprehendit omne bonum, ideo voluntas hominis non quiescit donec habeat id bonum in quo est ipse bonum actualiter: et hoc est bonum per essentiam. Et hoc S. Doctor rult in prohibitione minoris, quia ergo omne bonum animae est bonum non universale, ideo nullum eorum quirit appetitum».*

Pariter Billuart: «*Non est ergo sensus, voluntatis objectum est bonum universale in praeiudicio, sed sub statu abstractivum, sive bonum est in intellectu, sive in rebus: sed sicut objectum adequatum intellectus non est hoc vel illud rerum, sed immo omnino verum, ita objectum adequatum voluntatis non est hoc vel illud bonum, sed omne bonum bonum, et solus Deus est omne omnino bonum continens omnes bonitates creatas ut participationis sol».*

Minor argumenti est in ipsa oratione: «*Quodlibet bonum in quo*

*rens ipsi animae est bonum participatum et per consequens particulatum*», id est non est bonum perfectum ut universale.

Hoc est videndum, quia quidquid inheret ipsi animae, etiam gratia sanctificans, est accidens, ideoque bonum participatum, cunctumque vel contractum et limitatum.

Insuper hoc minor probatur inductive. Nam bona quae loherentur animae sunt potentiae, habitus et artes sive scientiarum aut artium, sive rituum etiam heroicarum. Atqui haec sunt accidentia et bona finita ad aliquid aliud ordinabilia. Nam potentia et habitus ordinantur ad actum, actus autem cognitionis ordinatur ad rem cognoscendam, et ultimo ad summum rerum. Pariter artes voluntatis virtuosae ordinantur vel bonum honestum, et ultimo ad summum bonum, non cunctumque, scilicet non ad talem nec talem speciem objecti virtutis, v.g. temperantiae, fortitudinis vel iustitiae, sed ad ipsum summum bonum ad quod omnes virtutes ordinantur. Cf. *Contr. Gent.*, l. III, c. 26, n° 7. Sic defenduntur iura ipsius objecti contra subjectivismum modernum.

Aliis verbis contra Stoicos dicendum est quod *ipsa virtus non potest esse summum bonum desideratum*: nam virtus non est quid absolute, sed relativum ad aliud, scilicet ad suum objectum; et objecta rituum sunt subordinata ad summum bonum, ut ostendit I<sup>o</sup> II<sup>o</sup> in *Concilio* seu de Amore (in fine). Virtutes quidem ad felicitatem pertinet, sed non rursus ad terminum; rursus autem distinguuntur a termino. Propterea virtus non solum appetitum, sed rectitudinem tantum. Consequenter, ut communiter dicitur, felicitas est praedium virtutis secundum unicum ad Deum, principium omnium rituum; sed virtus non est ipsa felicitas.

2<sup>a</sup> Conclusio: *Beatitudo formativa sua subjectiva est aliquid animae.*

*Probatur*: Homo per intellectum et voluntatem possidet summum bonum eoque fruatur. Atqui beatitudo formalis est ipsa possessio summi boni. Ergo beatitudo formalis est subjectiva est aliquid animae.

Et in sequenti questione quaeretur: utrum haec beatitudo formalis sit essentialiter in intellectu; sive in visione, an in voluntate non in fructu.

Quoad hanc secundam conclusionem notandum est omnia Koellin in suo Comment., p. 27: «*Nota quod animae actus hominis ut sic, ut est actus ejus, est beatitudo, nec quietat appetitum, sed solum ut est conjunctio ad aliquod infinitum bonum, quare in actu hominis ut sic non consistit beatitudo objectiva? quia non quietat. Quod autem aliquid actus sit beatitudo formalis, hoc non habet ut est hominis actus, sed alii ratione (scilicet ut non conjungens suum bonum)», et per modum minus desideratur cum eo: nam finis quo, seu possessio rei, et finis qui seu res desiderata non sunt duo fines sequenti, sed integrantes unum finem.*

Sic voluntas nostra naturalis specificatur a bono ut bonum est, non a Deo, a quo specificatur caritas<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Etiam voluntas nostra naturalis specificatur ab objecto quod primum ei proponitur a ratione naturali, scilicet a bono, non sub ratione boni separabili, sive determinabili, sive actu, sed a bono sub ratione boni. Caritas nunc infusa sua amplexa cum Deo specificatur ab objecto quod ei proponitur per revel-

**Corollarium:** Unde stolci, sicut postea Spinoza, Kant, Nietzsche, nimis scriptispos considerant, nec satis ad Deum, summum Bonum, oculos erigunt. Nietzsche vult esse «super homo», sed in ipso lumine subjective non potest invenire id quod superat hominem; hoc invenit in objecto supremi intelligentiae et voluntatis, scilicet in Deo. Et tunc verus «super homo» est homo supernaturalis, seu sanctus, qui non pro seipso vivit, sed pro Deo, et omnia propter Deum, unicum suum supremum, diligit et facit.

Hæc sunt jura objecti supremi, idest jura imprescriptibilia Dei super omnia diligendi.

#### Solutio objectionum:

1<sup>a</sup> Objectio: Beatitudo est quoddam bonum hominis. Atqui bona hominis non sunt nisi tria, scilicet bona exteriora, bona corporis et bona animæ. Ergo beatitudo, si non est in bonis externis, nec in bonis corporis, est in bonis animæ.

**Respondetur:** Trauseat majore. Distinguo minorem: hæc enumeratio non concludit omnia bona quæ sunt hominibus appetibilia nisi continent Deum supremum bonum, concedo; secus, nego et pariter distinguitur conclusio; sic inter bona animæ est supremum bonum ut beatitudo objectiva.

2<sup>a</sup> Objectio: Persona magis diligitur quam bonum ei desideratum, v.g. aurum magis quam pecunia et desideratum. Atqui unusquisque sibiipsum quodcumque suum appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona.

**Respondetur:** Distinguo majorem: persona magis diligitur ut finis sui seu subiectum cui desideratur aliquid, concedo; ut hominem ei desideratum, nego. Contradistinguo minorem eadem modo. Et nego consequens et consequentiam.

**Explicatur:** Beatitudo maxime amatur tamquam bonum desideratum, et non tamquam subiectum seu persona cui desideratur beatitudo. Insuper in tractatu de virtute, II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 26, a. 3, prelatum quod homo non appetit solum sibi quodcumque bonum, sed plura appetit et civis et ipsi Deo, immo vult Deum habere in se summum bonum infinitum et regnare super omnes creaturas. Sic plus diligit Deum quam seipsum, quia bonum infinitum est magis diligibile et diligendum quam bonum finitum. Et hoc est evidentissimum.

3<sup>a</sup> Objectio: Perfectio est aliquid ejus quod perditur. Atqui beatitudo est quedam perfectio animæ. Ergo beatitudo est aliquid animæ.

clonem supernaturali et per fidem, scilicet a Deo in sua vita intima, a Deo sub intima ratione Delatit, a Deo amore gratia, prout est secundum suum infinitum bonitatem supernaturaliter diligendus super omnia, et prout est amoris supremus qui nobis vult vitam eternam, etque volumus manifestationem bonitatis suæ.

**Respondetur:** Concedo majorem; distingo minorem: Beatitudo formalis seu subjectiva est quedam perfectio animæ, concedo; beatitudo objectiva, seu id in quo beatitudo consistit, est quedam perfectio animæ, nego. Distinguo pariter conclusionem in sensu minoris; scilicet conceditur quod beatitudo subjectiva est aliquid animæ; sed negatur quid beatitudo objectiva sit aliquid animæ.

#### AUT. VIII. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO BONO CREATO.

**Status questionis.** — Hæc quaestio primo aspectu videtur inutilla post articulum præcedentem in quo probatum est beatitudinem non esse in bono animæ, quia hoc bonum est coarctatum. Sed remanent difficultates quæ exprimuntur initio hujus articuli, scilicet:

1<sup>a</sup> difficultas: Juxta Dionysium supremum infinitum attingit infinitum supremum: v.g. supremum vite vegetativæ attingit infinitum vite sensitivæ, et supremum vite sensitivæ, v.g. in imaginatione artistice, attingit infinitum vite rationalis. Atqui immediate supra hominem invenerunt angeli, seu, ut dicebat Aristoteles, formæ separatae a materia, *Enchiridion*, III, 2. Ergo videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione angelorum et in eorum conversatione.

2<sup>a</sup> difficultas: Pars est propter totum. Atqui homini est pars universi. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum, hoc est bonum universale. Item Augustus Comte dicit quod homini, cum sit pars societatis, est propter societatem.

3<sup>a</sup> difficultas: Beatitudo quietat naturæ desiderium, sed non excedit hoc desiderium. Atqui naturale desiderium hominis non extenditur ad bonum increatum, quia homo non est capax homi-imprecati, seu excedens limites totius creaturæ.

**Responsio** tamen est negativa, scilicet. Beatitudo objectiva homini non consistit in aliquo bono creato. In argumento «sed contra» afferit auctoritas Augustini: «Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est»; scilicet sicut anima est principium vite corporis, ita Deus est principium vite beatae hominis, quasi anima beatitudinis. Dicitur quasi, quia Deus non est causa formalis animæ, sed tantum ejus causa efficiens et finalis. Afferri possunt multi textus S. Scripturæ: «Dominus pars hereditatis mee» (Ps. 15); «Quid mihi est in cælo et a te quid volui super terram? Pars mea Deus in æternum» (Ps. 72); «Qui replet in bonis desiderium tuum» (Ps. 102); «Solabor cum apparuerit gloria tua» (Ps. 10).

Innumeri sunt textus Patrum: saepe citatur verbum S. Augustini: «Fecisti nos, Domine, ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te» (Confess., 1). Item elatantur responsiones sanctoctorum: v.g. quando Christus e cruce pendens quæsit a S. Thoma



Aquinatē quodam premium postulare pro suo bono opere in scribendo de illo: «*Nihil, nisi te, Domine*» respondit S. Thomas. Et forsitan tunc S. Thomas responsio non est inferior responsioni S. Joannis a Cruce: «*Pati et contemni pro te, Domine*». Nam velle pati et contemni pro Christo ordiatur ad ipsum Deum videendum et glorificandum in eternum. Dicit S. Joannes a Cruce quod crux patienti portata est causa summi amoris et gaudii; revera id quod tunc postulavit erat amor erroris, qui est pro vitiolibus adflicta forma caritatis.

In corpore articuli, si recte intelligitur, invenitur pariter demonstratio existentiae Dei.

**Conclusio:** Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato, sed in solo Deo consistit.

**Probatur:** Nihil potest quicquam voluntatem hominis nisi bonum universale, quod in solo Deo invenitur. Atqui beatitudo est bonum perfectum totaliter quietans appetitum. Ergo beatitudo non potest consistere in aliquo bono creato, sed in solo bono universali quod est Deus.

Hoc argumentum continet probationem existentiae Summi Boni seu Dei, fundatam in principio finalitatis sic applicato mutatis, scilicet desiderium ejus naturae negnil esse inane. Sed magis explicitè ostendi potest ejus relatio cum principio finalitatis et non principis causalitatis ac identitatis.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hec probatio existentiae Dei implicite consistat in IV<sup>a</sup> Vin S. Thomae; cuius vir principium est: «*Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropriantur ad aliqd quod maxime est*» (I<sup>a</sup>, q. 2, a. 3). Appellus autem boni est aliqd prius imperfectioni tendens ad bonum.

Veritas huius principii apparet innotescendo supra verum viam perfectum et de diversis.

<sup>2</sup> De diversis. «*Multitudo enim bonorum presupponit unitatem, quia quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum (secundum similitudinem) nisi per aliquam causam adiuventem ipsa*» (I<sup>a</sup>, q. 3, a. 7).

<sup>3</sup> Ex altera parte omne imperfectionem est compositum ex perfectione finalitate et ea imperfectione perfectissimae quae perfectissimam habuit. Alqui amae compositionem habet causam, quia ea quae sunt secundum se diversa (perfecta et imperfecta perfectissimae), non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adiuvantem ipsa (I<sup>a</sup>, q. 3, a. 7), et in ultima analysis per causam simplicissimam, quae est ipsum esse subsistentia et ipsum bonum. Sic metaphysice et rigorose intelligitur quod «*magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropriantur diversimode ad aliqd quod maxime est*», quia multitudo sapientiae unitatem et compositio simplicitatem, usque dum perveniamus ad summam Identitatem, in qua parissime veniuntur principium finalitatis vel contraditionis: «*Ego sum qui sum*» (cf. opus nostrum: *Deus, sua existentia et sua natura*, P. I, c. III, 39<sup>a</sup>, d.).

In hac probatione nullum est periculum ontologismi, quia nullo modo dicimus quod essentia Dei immediate specifice Intellectum hominis. Obiectum enim Intellectus est eae, et non est ipse Deus immediate cognitus.

Nec praeside est periculum ontologismi in nostra probatone existentiae Summi Boni, quae tunc evadit psychologica quantum viam S. Thomae. Hinc autem statim videbitur.

*Minor* prius enumeratur in articulo, ut sepe, est evidens et in articulo probatur per universalia, scilicet illorum beatitudo non esset ultimam finis si adhuc restaret aliquid appetendum; quavis posset esse quaedam beatitudo aedificatiole inperfectionis, v.g. glorie corporis; sed est solum effectus beatitudinis essentialis anime.

*Major*, probatur: Obiectum voluntatis est bonum universale, sicut obiectum intellectus est verum universale. Alqui bonum universale non invenitur nisi in Deo; nam unius creatura habet limitatam participatam. Ergo voluntas in solo Deo quietatur; scilicet beatitudo hominis in solo Deo consistit utpote solus Deus est bonum universale, rapax satians totaliter voluntatem. Sic Deus dicit Moysi: «*Ego intendam come unum tibi*», Exod., xxxiii, 19.

Si hoc non esset, falsum esset principium finalitatis: desiderium minime negnil esse inane, et hic non agitur de desiderio conditionali et inefficaci, sed de desiderio summi Boni sine quo beatitudo etiam naturalis esset impossibilis, ut melius infra dicetur.

Ex hoc articulo melius apparet veritas interpretationis thomistarum iam expositae cum Cajetano in art. praecedenti. Scilicet quando dicitur quod obiectum voluntatis est bonum universale, non agitur proprie de bono universali solum in praedicando, scilicet sub statu abstractionis, quia voluntas tendit ad bonum quod est in rebus, et in rebus non est sub statu abstractionis; nec praesertim agitur de bono universali in essendo seu totali, quod est Deus; nam Deus cum specietur immediate nec intellectum nostrum, nec voluntatem; sed agitur de bono non contrario ad tale vel tale bonum; et sic non invenitur realiter nisi in Summo Bono, scilicet in Deo.

Sic solvitur haec obiectio contra hanc rationem: Obiectum voluntatis est bonum universale in praedicando. Atqui Deus non est bonum universale in praedicando, sed in essendo. Ergo Deus non est obiectum voluntatis, eam satians.

**Respondetur:** Distinguo majorem: Obiectum voluntatis est bonum universale in praedicando, sub statu abstractionis, nego; est bonum universale in re, seu non contrarium, concedo. Concedo minorem. Pariter distinguo conclusionem: Deus nim est obiectum satians voluntatem, si voluntas tendit ad bonum sub statu abstractionis, concedo; si voluntas tendit ad bonum ut est in rebus, nego. Cf. de Veritate, q. 22, a. 7: «*Unum naturaliter appetit se esse completum in unitate*».

<sup>1</sup> Ifr. Cajetanum in Iam, q. 80, a. 2, u. 14. — Ad ostendendum quod appetitus sensitivus et intellectivus sunt diverse potestae Cajetanus utitur quod distinguendum est «*inter terminum ultimum actus et rationem terminandi*»: v.g. cum appetitus sensitivus, terminus est res appetita, intellectus corpus suum, ratio vero terminandi appetitum est *essentia bonitatis*.

Terminus potest esse quidam, hoc bonum hic et tunc existens; ratio terminandi potest esse universale, scilicet sub ratione boni Iken Cajet., in Iam, q. 80, u. 2.

Insuper, ad in primo loci citato dicit Cajetanus: «*Natura aliqui dupliciter dicitur in corpore, scilicet adhibetur et naturatur, 1<sup>o</sup> adhibetur quod*

Insuper addendum est quod si in infinitum multiplicarentur bona finita universi et nobis prebentur, in hac multiplicatione indefinita bonorum non inveniretur beatitudo nostra, quia semper hac multitudo esset actualiter finita saltem a parte post, et semper ei addi posset novum bonum finitum. Iam etiamsi hanc multitudinem esset actualiter infinita a parte ante et a parte post, non tamen satiare appetitum nostrum, quia multitudo etiam actualiter infinita bonorum finitorum non faceret bonum infinitum, sicut multitudo actu infinita animalium brutorum non faceret novum hominem, nec infinita multitudo stultorum faceret unum sapientem.

Ex hoc oritur insatisfactio et profundum tridiam mundanarum qui volunt in creaturis invenire hominum perfectum complexum appetitum. Unde Augustinus dicit: «Irrequietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te» (Confess., I).

**Solvuntur objectiones.** Sunt objectiones quae jam a S. Thoma formulatae in initio praesentis articuli octavi:

**1<sup>a</sup> Obiectio:** Supremum iudicii attingit iudicium supremi. Atque immediate supra hominem sunt angeli. Ergo beatitudo hominis est in cognitione et amore angelorum.

**Respondetur:** Distingui majorem; Supremum iudicii attingit iudicium supremi, ut proximum naturam, concedo; ut finem ultimum, nego. Eodem modo distinguitur conclusio, scilicet: Beatitudo hominis est in cognitione et amore angelorum, si beatitudo esset consecutio alterius secundum proximitatem naturae, concedo; si beatitudo est consecutio finis ultimi, nego. Ita Cajetanus in fine art. septimi.

Ratio est quia voluntas hominis, sicut voluntas angeli, specificatur a bono universali, scilicet a bono sub ratione universali hominis, seu non contractae ad tale vel tale bonum. Sed bonum universale nonvisit in summo Bono seu in Deo relictur invenitur. Profunde visio, etiam intuitiva naturae angelicæ etiam supremæ, nullo modo potest satiare appetitum nostrum: non subito intelligentia nostra videret hoc bonum, scilicet naturam angelicam clare visum, esse bonum humanum, participationi et illo statim surgeret desiderium boni supremi cum caritati.

Item, ut cum dicitur quod color in communi est obiectum visus. Non enim color communis aut universalis sed color communiter et universaliter est obiectum visus... 2<sup>a</sup> Namque autem, cum dicitur quod color in communi intelligitur (sic nolo intellectu attingitur) a.

Hic postea considerandum est quod est similitudo respectu boni absolute bonum, universaliter bonum, et alibi dicitur nisi sub ratione formali boni, non tamen appetit bonum in universali, seu bonum abstractum, seu rationem boni. Ratio est quia voluntas appetit bonum reale sui futurum; et bonum universale abstractum ab existentia alve actuali, alve futura; sed, ut ait in hoc loco Cajetanus, «sicut obiectum intellectus est verum universale, id est non contractum ad tale vel tale verum, sed absolute; ita obiectum voluntatis est bonum universale, id est non contractum ad tale vel tale bonum, sed absolute». Ideo est aliquo modo sicut visus qui non fixatur in colore universalem, sed cognoscit colorem volens uterque. Cf. 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 20, a. 6.

**2<sup>a</sup> Obiectio:** Pars est propter totum. Atque homo est pars universi et etiam societatis. Ergo finis seu beatitudo hominis consistit in universo seu etiam in societate, ad quam essentialiter ordinatur.

**Respondetur:** Distinguo majorem: Pars est propter totum, tamquam propter finem saltem intermedium, ut manus propter corpus, concedo; tamquam propter finem ultimum, nego. Transsit minor: quia aliquid in homine revere est pars universi et societatis, sed mens hominis, anima ejus immortalis, non est pars universi physici nec societatis.

Ita erravit Augustinus Comte qui dicit hominem non esse propter Deum sed propter societatem, quia, secundum ipsum, nescimus an Deus existat, et pro positivis Deus nihil est aliud quam societas humani semper sese evolvens.

S. Thomas longius hoc explicat 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 182, comparando vitam activam et contemplativam. Dum dicit vitam activam, quae ordinatur ad bonum commune societatis aut etiam Ecclesiae, esse infra vitam contemplativam, quae immediate ordinatur ad Summum Bonum separatam, scilicet ad Deum glorificandum. Sic etiam 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 30, a. 2, ad 2<sup>am</sup>: bonum ecclesiasticum unitatis cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinae, cui opponitur infidelitas.

Diximus: transeat minor; scilicet homo est pars societatis et universi physici. Ad hoc explicandum ponitur et solvitur sequens difficultas.

**Dubium:** Utrum individuum humanum sit propter societatem, an contra societas sit propter individuum.

**Respondetur:** Communiter, Statistae respondent: individuum esse propter societatem. Individualiste vero et liberales dicunt societatem esse propter individuum.

Responsio S. Thomae est medium et calmen inter ut supra communismum et individualismum. (Cf. Tabula aurea ad verbum «individuum», n<sup>o</sup> 181 et 184; item 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 117, a. 1, ad 1<sup>am</sup>, q. 152, a. 4.)

Scilicet: individuum ut est pars societatis est, quoad temporalem, propter eam, sed prout in sua anima rationali immediate Deo subalternatur, superat societatem civilem et est civis sanctorum et domesticus Dei. Expiratur: Individuum, ut est pars societatis, est propter societatem eique subordinatur, sicut manus corpori: sicut bonum privatum bono communi, sic civis debet ad patriam defensionem sanguinem effundere, si sit necesse. Sed ex altera parte auctoritas civilis debet promovere bonum commune seu pacem civitatis in ordine ad vitam secundum virtutem et religionem, et ultimo in ordine ad vitam aeternam.

Unde in responsione ad dubium dicendum est quod id quod est inferius in homine, scilicet caro et sanguis (in quibus continetur a ratio inferior) circa res humanas seu vita socialis activa) subordinatur societati; sed id quod est superius in homine, scilicet mens, seu spiritus immortalis, scilicet vita contemplativa jam in ordine

naturali, «ratio superior», est supra civilitatem rivilem et immedie ad Deum glorificandum ordinatur.

Id autem quod est inferius in homine vacari potest *indivisionem*; nam individuationis principium est materia quantitate signata, quæ est etiam in brutis, et id quod est superius in homine reservari potest *personalitas*; nam personalitas (ratione cuius homo est subiectum reale, intelligent et liberum) ad algnatatem hominis pertinet et non dicitur de brutis.

In Christo individuationis principium est materia, dum ejus personalitas est increata.

Sic dici potest: *indivisionem est propter societatem, sed societas propter perfectionem personæ*.

Sic S. Thomas, II-II<sup>a</sup>, q. 117, a. 1 ad 1<sup>am</sup> ait: «In spiritualibus hominis debet homo semper sibi magis providere quam aliis, sed in temporalibus limilabiliter liberalis facit e converso». Iteni docet idem S. Doctor, II-II<sup>a</sup>, q. 152, a. 4, quod virginitas excellentior est matrimonio, quia bonum dirigitur est potius boni humano, et homini minus bono corporis, et homini ritæ continentie bono vitæ activæ. Ibid., ad 3<sup>am</sup>, dicitur quod bonum privatum spirituale est supra bonum commune civile.

Propter eandem rationem S. Thomas tenet quod secreta cordium non sunt partes muneris, ideoque non cognoscuntur naturaliter ab angelis, quia sunt æterni inere immanentes, qui nullam connexionem habent cum partibus univærsi, neque cum anima in qua sunt, quia libera sunt: I<sup>a</sup>, q. 57, a. 4.

3<sup>a</sup> Objection: Beatitudo quietat, sed non excedit naturalem desiderium et capacitatem hominis. Atque homo non est capax boni increati, non excedentis limites totius nature. Ergo beatitudo hominis non est in bono increato.

Respondetur: transcat major, quia beatitudinem supernaturalis quodammodo sperat naturale desiderium, ut infra dicitur. Distinguo minorem: *Homo non est capax boni increati, ut rei intrinsecæ, concedo; ut objecti, nego*. Possunt enim jam in ordine naturali Deum, ut unctorem nature, ex creaturis cognoscere et super omnia diligere. In hoc esset beatitudo naturalis, infra visionem Dei intuitivam, quæ supernaturalis est, ut dicitur in sequenti questioni.

Alia objectiones inveniuntur apud Billuart: Obijetur enim: Appetitus hominis est finitus. Ergo potest saturari bono finito.

Respondetur: Appetitus hominis est finitus in *ascendo*, concedo; in *appetendo*, nego.

Explicatur: Appetitus hominis est intentionaliter infinitus syncategorematicè prout semper aliquid novum homini appetere potest. Imo nullo modo concretatur; neque repletur multitudine actualiter infinita bonorum finitum. Unde non saturatur nisi bono infinito.

4<sup>a</sup> Instantia: Sed beatitudo subjectiva est finita. Quare ergo non solleceret beatitudo objectiva finita, seu bonum finitum.

Respondetur: Beatitudo subjectiva est finita, ut *actus effectus*, concedo: est *viva objectum finitum*, nego.

5<sup>a</sup> Instantia: Sed tunc homo appeteret cognoscere Deum modo infinito.

Respondetur: Negatur assertum, quia apparet impossibile quod intellectus creatus cognoscat Deum infinitum quantum cognoscibilis est, scilicet modo infinito.

6<sup>a</sup> Instantia: Saltem beatus inferior appeteret cognoscere Deum modo altiori, sicut beati superiores.

Respondetur: Beatus inferior appeteret cognoscere Deum modo altiori, si non esset *rectus*, concedo; si est *rectus*, nego; nam beatus etiam inferior habet id quod ei debetur secundum sua merita. Sic qui minus esurit, minus manducat, et tamen saturatur, sicut ille qui plus esurit et plus manducat.

7<sup>a</sup> Instantia: Qui possidet Deum, adhuc alia desiderat, scilicet glorificationem corporis, salutem parentum, quasdam interiores cognitiones. Ergo Deus non est objectum plene satiationis.

Respondetur: Qui possidet Deum adhuc alia desiderat *possidenda* rei ipsius possessionis Dei, ut ejus extendo, concedo; secus, urga. Eodem modo distinguo conclusionem: Deus non est objectum plene satiationis, *formaliter et intrinsecè*, nego; *materialiter et extrinsecè*, transcat. — Hæc distinctio melior est quam distinctio data a Billuart.

Explicatur: Formaliter et intensive Deus plene saturat appetitum, quia est bonum infinite perfectum, et eminentiori modo continet perfectionem bonorum finitum. Sed materialiter et extensive Deus non plene saturat nisi dum confert appendices beatitudinis ut v.g. glorificationem corporis, quam beatus desiderat solum pro tempore a beneficentia Dei præfixo. Unde hæc objectio solvitur per communem effectum: Creaturæ simul cum Deo sunt plene contentæ, sed non *plus ensis*. Id est non plus ensis formaliter, simpliciter et intensive, sed secundum quid sens extensive, cum tota perfectio creaturarum præsentatur eminentiori modo in Deo. Et sic melius est si theologus beatitudinem videtur quam Theologiam in Verbo, quam extra Verbum.

Corollaria: Cf. *Tabulam auream* ad verbum *Bonum*, n° 212 seqq., de bonis temporalibus in comparatione cum bonis spiritualibus et futuris.

<sup>1</sup> Cf. P. M. B. SCHWAB, O. P., *Leçons de Philosophie sociale*, Paris, 1911, t. II, p. 437-440, et *Dictionnaire de théol. cathol.*, art. *Démocratie*, col. 288. — Hanc doctrinam explorativam recenit in periodico *Doctores Communis* (Actus Academicæ Romane S. Thomæ) Torino, Marietti, Maii-Decembris 1940: *La subiectivité de l'Être à la perfection de la personne humaine*.

Et Gilson dicit bene: «Toute personne humaine est un individu; mais tout individu n'est pas une personne (par ex. un chien); et il ne faut pas traiter les personnes comme si elles étaient que des individus». Hoc est omnino certum, contra communismum, qui negat dignitatem personæ humanæ.



1<sup>o</sup> Bona temporalis quasi nihil sunt respecta futurorum, et non delent quæri nisi propter spiritalia.

2<sup>o</sup> Exteriora bona sunt bona instrumentaliter, non autem principaliter; pro stois sunt nulla.

3<sup>o</sup> Bona temporalia non sunt præmia virtutum, nec subtractio eorum est poena peccati principaliter: 1<sup>a</sup>. II<sup>o</sup>, q. 87, a. 7 tractatus de poena peccati.

4<sup>o</sup> Deus dat iustis tantum de bonis et malis temporalibus quantum expedit eis ad virtutem: 1<sup>a</sup>. II<sup>o</sup>, q. 87, a. 7, art. 2<sup>um</sup>. Unde Divinus dicit: « Divinae iustitiae est non emovere optimorum fortitudinem materiam donativitatis ».

5<sup>o</sup> Hoc ipsum quod temporalia tantum malis seu peccatoribus, non raro in malum ipsorum edit, Unde in Ps. 72, contuditur: *Idcirco tenui eos superbia* (Cf. 1<sup>a</sup>. II<sup>o</sup>, q. 87, a. 7, art. 2<sup>um</sup>), dum a contrario deberent gratias Deo agere pro bonis temporalibus, et ad Deum redire.

6<sup>o</sup> Bona spiritalia satiant in perpetuum, non autem temporalia, quia tantum corrumpuntur.

7<sup>o</sup> Bona temporalia non habita appetuntur, sed habita fastidiunt: e converso, spiritalia.

8<sup>o</sup> Bona spiritalia non capiunt habentibus affectum tutorem amore sensibilium, praesertim venereorum. Cf. 1<sup>a</sup>. II<sup>o</sup>, q. 20, a. 4.

9<sup>o</sup> Bona spiritalia possunt simul a multis integre possideri, non autem corporalia. Cf. 1<sup>a</sup>, q. 28, a. 4, ad 2<sup>am</sup>. Plures enim homines possunt simul plene possidere, non eandem domum, vel eandem vineam, sed eandem veritatem, virtutem, eundem Deum. Materia enim distulit, dum veritas spiritus unit mentes et corda. Hoc est fundamentum solutionis questionis socialis secundum Augustinum.

## APPENDIX.

### DE SUMMO BONO APUD PLATONEM ET ARISTOTELEM.

1) *Apud Platonem.* — Praefatio nostra conclusio de Summo Bono invenitur apud Platonem in *Diálogo* cui titulus « *Conitium* » seu de amore, cap. 29 (edit. Henrici Stephani, pag. 211).

In hoc *Diálogo* dicit Plato quod secundum ascendente dialecticam amoris oportet primo amare putritudinem corporum, sonorum, colorum, postea altius ascendere, et quia decor corporis humani dependet ab animo, a qua corpus accipit motum et vitam, oportet putritudinem animae dirigere. Cum autem haec animae dignitas consistat in praectis actionibus, quae fundantur in optimis praecipis, oportet amare excellentes doctrinas, quibus reguntur humanae actiones. Praestantia autem harum doctrinarum dependet ab eximia perfectione sapientiae scientiae cuius obiectum est ipsum Pulchrum

et Bonum in se subsistens. Et Plato in fine huius ascensionis ait: « Quanta felicitas esset, quam felix illud spectaculum fore putamus si cui contingerit ut ipsum Pulchrum intueatur, sincerum, perfectum, purum, simplex, non humanis cruibibus, coloribus, non aliis mortalibus vugis contaminatum, sed ipsum uniforme pulchrum virtutum inspicat... Nonne cogitas quod ita... veras virtutes pariat... Deo amicus efficitur, et si quis alius hominum, is maxime immortalis existet » (Cf. opus nostrum *De Receptione*, vol. I, p. 393, et 4<sup>a</sup> editio p. 367; item Maccone, *Historia Philosophiae*, I, 226-227).

Propterea Plato, post Socratem, rejicit utilitarismum sophistarum, tenet beatitudinem non consistere principaliter in voluptate sensibili, quamvis delectationes naturales, praesertim superiores, non excludantur a beatitudine. Tenet iuxta quod beatitudo obiectiva est animi bonum, seu Deus, qui perfecte satiat aspirationes animae. Ad consequendum autem Divina requiritur ut homo, inquantum fieri possit, et similis reddatur: debet esse imitatio Dei, *ἑκείνου ὅμοιος*, ut dicebant Pythagorici, per exercitium virtutis, et supra virtutes morales, quae sunt temperantia, fortitudo, iustitia, prudentia, est sapientia cuius principalis actus est contemplatio huius Boni: cf. *de Republ.*, X, 613; *Theaet.*, 176; *Phaedo*, 62.

Iuxta Plato affirmat immortalitatem animae, primi intellectus nostri jam cognovit universale et spirituale (cf. *Phaedo*, 60, 93, 99; *de Republ.*, X, 608); et iuxta ipsum, post mortem animae bonae praemia et bona assequuntur, et deorum consortio fruuntur; male vero animae poenis et suppliciis cruciabantur. Quae vero nomina bonae, nec tamen irreparabiliter male, per metempsychosim in nova corpore novam vitae probationem subire debent. Et in hoc Plato nos proponit doctrinam sibi certam, sed ad mythos traditionales confingit. Quodque etiam satis aperte tignitur de aeternitate poenarum sicut et premiorum. Aliis locis videtur dicere quod omnes animae in fine ad beatitudinem perveniunt.

*Judicium de hoc ethice.* — Plato facilius quam alii philosophi pervenit ad has altissimas conceptiones, non solum propter altitudinem sui ingeni, sed etiam quodammodo propter duos ejus errores, seu duas exaggerationes suas philosophicas, scilicet: primo Plato *admittebat realismum absolutum*; sic atque tenens confundebat eum universum in praedicando eum esse divinum, et bonum universale in praedicando eum Summo Bono, ut si Deus specificaret immediate voluntatem nostram; quod quidem duceret ad pantheismum. Secundo Plato *posuit in homine dualismum exaggeratum* inter nutum et corpus: anima enim, iuxta ipsum, non est connaturaliter corpori unita tumquam ejus forma substantialis. Sic facile perducitur ad conceptionem immortalitatis animae et vitae futurae. Sed tunc, in hac conceptione, humanum compositum est aliquid quod in animae detrimentum edit. Hoc autem admittit nequit, nam corpus debet esse propter animam ejusque essentialiter utile esse debet, et non aggravat eam nisi accidentaliter, cf. 1<sup>a</sup>, q. 76, a. 5.

Nunc, retinendum est quod Plato ita se posuit in Deo consistere



beatitudinem hominis objectivam, scilicet in Deo auctore naturae (nam in Deo auctore gratiae, ite quo loqui non poterat), et propter realismum abundantem ne intuitivissimum satis facilius sperabat cognitionem cum solum abstractivam, sed quasi intuitivam Dei auctoris naturae.

De supremum autem immortalis, scilicet de lege aeterna, expressum non loquitur; sed ex tota ejus philosophia patet ultimum immortalis regulam etiam pro Platone esse Deum, qui totum universum emisit, et ejusque leges stabilivit (cf. *Manicos, Historia Phil.*, I, p. 228).

Socrates etiam loquebatur contra sophistas de legibus non scriptis, *ἄγραφοι νόμοι*, quoniam violantur paucis debet.

2) Apud Aristotelem: — Quis invenitur apud Aristotelem circa beatitudinem objectivam:

*Ethica* pro Aristotele est scientia ite oculibus humanis secundum regulam naturam, seu secundum rectam rationem, quae ad debitum usum ordinat activitatem nostram.

In illo *Ethica ad Nicomachum*, I, 1, c. 2, ostendit quod secundum omnes philosophos homo naturaliter desiderat esse beatus. Ad hoc tenet, scilicet ad felicitatem, tanquam ad ultimum finem. Sed, ut ibid., c. 3 exponitur, quidam philosophi hanc felicitatem constituunt in voluptate, alii in divitiis, alii in potestate, alii in virtute, alii ut Plato in contemplatione veritatis et Summi Boni. Unde necesse est statuere aliquem finem ultimum in concreto, ad quem obliandum homo in actibus suis fugiter tendat. Aristoteles autem ibid., c. 5, rejicit praedictas opiniones philosophorum, excepta ultima. Majus ratio exponitur in *Ethica*, I, 1, c. 5, 6, 7. Quia beatitudo objectiva debet esse hominis perfecta, in qua homo perfecte quiescat, seu in aliquid utraque hominum ordinatur. Atque homo, natura sua rationalis, est animalis ad cognitionem et contemplationem veritatis; per hoc enim superat animalia bruta. Ergo supremum hominis bonum consistit in contemplatione veritatis, praecipue in contemplatione Dei, ex qua sequitur maxima gaudium (cf. *Ethica*, I, 1, c. 6, 7).

Virtutes autem morales quibus regulantur passionem et relationes inter homines ad hanc contemplationem disponunt, sicut etiam disponunt ad ipsam, quoniam magis recte, rectius cogitans et bona exteriora ad sustentationem necessaria; sic et ista pertinent ad beatitudinem, sed secundariam tantum.

In I. X *Ethica*, c. 7 (lib. II, 8, Thoma) Aristoteles tractat de vita contemplativa, quae superat vitam voluptuosam et vitam civilem seu activam secundum virtutes politicas. Et illic quod in hac vita contemplativa est beatitudo, *εὐδαιμονία*, quae debet esse optima operatio supremam facultatis, scilicet intelligentiae, circa optimam objectivam, scilicet circa Summum Bonum. Haec operatio, inquit, potest esse magis continua quam operatio exterior, et pacis magnum gaudium purum, securum, stabile. Hae vita contemplativa aliquid sufficit: nam etiam in solitudine absoluta sapiens potest contemplationi vacare; quod non veritas de vita activa seu civili. Demum contemplatio summe veritatis ad nihil aliud ordinatur:

dum e contra vita activa ad aliquid externum ordinatur, v.g. ad pacem in civitate statuendam. Sic, ad Aristotelem, vita contemplativa est quodammodo super-humana, quasi divina, quae intellectus (v. 25), in nobis est quid divinum (Gélos). Quaevis igitur virtutes in *Ethica*, I, X, c. 7: « Non oportet, ut quidam dicunt, hominem laborare tantum sapere et moraliis mortalibus; quibus potius summo ope utendum est, quantum permittit humana fragilitas, ut secundum partem meliorem animae vivamus. Haec enim, res uole exiguu est, felicitate tamen et honore longissima caeteris partibus antecellit. Iam vero, ut videtur, unusquisque nostrum est praesertim id quod est per intellectum, qui in nobis est pars principalem et meliorem. Ego homini etiam in vita, quae secundum mentem habetur, optima est et jucundissima. Significum hae pax maxime bonu est. Haec igitur vita est etiam beatissima ».

Hic textus Aristotelis citari debet contra historicos qui post aristocraticos dicunt quod secundum Aristotelem intellectus non solum est separatus a materia, sed est etiam separatus ab anima humana individuali, quae praedicat non esset immortalis, sed participaret solum intellectui per incorporeitatem unionem transcendentem ab intellectu separato.

In hoc c. 7, I. X *Ethica* Aristoteles refutat Simplicem qui dicebat oportere hominem humanum sapere, et mortalem mortalem. Contra ipsam Aristoteles dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Et in I. 1 de Partibus animarum dicit quod quavis purum sit id quod de substantiis superioribus percipimus, tamen in iudicium est magis animalis et desiderium animi cognitione quoniam de substantiis inferioribus habemus. Item Arist. de Caelo et Mundo, I, 11, c. 12. Hoc citatur a S. Thoma in *Contr. Cent.*, I, c. 5.

Judicium de hac *Ethica fundamentalis Aristotelis* — Aristoteles est quod attentionem Aristotelis de fine ultimo et de beatitudine objectiva solum rectam enunciat, et propterea assumptae sunt a S. Thoma, qui hac sententia transmittit in ordine supernaturali.

Sed Aristoteles quod illi dicit de beatitudine alterius vice loquitur praesertim de beatitudine quae haberi potest in hac vita. Cum juxta ipsam animam intellectiva sit forma substantialis corporis, non facile intelligi quomodo potest esse status naturae separata a corpore, et quomodo anima separata possit intelligere sine corpore, ad phantasmas. Unde de his rebus ambiguntis fere illi dicit. Nam habet consuetudinem recurrere ad mythos, ad Plato, sed patius tacet: non tamen negat.

Utrumque questio de regula supremam moralitatis ab Aristotele fore omnino praetermittit, ut notat Manicos, op. cit., I, p. 249. Statuit sane justum, cui opponitur injustum, esse aliquid naturale et objectivum (cf. *Ethica ad Nicomachum*, V, c. 13, 134, h. 18); utrumque non explicito ostendit quomodo est super omni regulam moralitatis actum humanorum, sicut non pervenit ad explicandum unionem Creaturalem.

Non obstantibus his hesitationibus Aristotelis, in eo apparent, sicut apud Socratem et Platone, hanc essentialiter naturalem ethicae traditionalis.

# PROBATURNE EXISTENTIA SUMMI BONI EX NATURALI DESIDERIO EJUS.

Quomodo proponitur est hodie aere probatio existentiae Dei.

Cf. opus nostrum, *Deu*, p. 302 sq.

1<sup>o</sup> Hae probatio invenitur virtualiter in quarta via S. Thomae. Etenim in hac quarta via mens elevatur a multis bonis imperfectis ad maxime bonum, prout objective haec multa bona non conveniunt in aliquod unum, scilicet in bonitate, nisi per aliquam causam adjuvantem ipsa (I, q. 3, a. 7); alioquin eorum similitudo quae est unitus participati, esset sine ratione essendi.

Insuper unumquodque horum bonorum non habet bonitatem nisi limitatam, participatam, seu est compositum (in eo est perfectum et carmine perfectum) et omne compositum habet partem (I, q. 3, a. 7). Tale subjectum partem capit bonitatis, sed non est ipso bonitas, non se habet ad bonitatem sicut A et A. Ergo requiritur ipsa Bonitas subsistens, imparticipata ut causa exemplaris et efficiens omnium bonorum participatorum.

Hae quarta via conservat id quod verum est in illa parte doctrinae Platonis quae vocatur *Dialectica intelligentiae*, quae ascendit a multitudinibus ad unitatem, a compositione ad simpliciter, a participato ad imparticipatum seu irreceptum subsistens. Sed haec Dialectica intelligentiae apud Platone virtualiter consistit in *Dialectica amoris*, prout non solum intellectus sed amor consequens intellectum elevatur a multis bonis imperfectis, quae non satiant appetitum, ad summum bonum (cf. *Convivium*, line). Sic habetur nostra demonstratio, virtualiter in quarta via contenta. Nunc evolvitur sub aspectu psychologico et morali, secundum desiderium desideriorum bonorum, ascendendo ad supremum.

2<sup>o</sup> Quomodo proponitur est hodie demonstratio — Hae demonstratio ad hunc syllogismum reducit, arguendo ex principio finalitatis, putius quam ex objecto specificationis voluntatis:

1. *P. GALT, O.S.B., Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. 3<sup>a</sup>, t. II, p. 181, minus recte hunc probationem sic formulat: « Si existit voluntas humana specificata a bono infinito tanquam in objecto beatitudinis suae, existit bonum infinitum, quod est subjectum beatitudinis humanae. Atqui existit voluntas humana specificata a bono infinito, inquantum ab objecto beatitudinis suae. Ergo existit bonum infinitum, scilicet Deus... Probatur minor: Si existit voluntas humana specificata a bono infinito, hoc bonum infinitum non est impossibile. Atqui si bonum infinitum non est impossibile, revera existit. Ergo, si existit specificata esset impossibile, etiam specificatum esset impossibile ».

Hae argumentum improprie est, in P. Manser, II P. (in *periloso Divina Thomas*, ann. 1924, *Erbsburg in Helvetia*) et si diceret ad oblationem. Secundum se videtur, iuxta nos, non duci ad ontologiam, sed minus recte formulatur a P. Galt dicit: *Voluntas humana specificatur a bono infinito. Recurrit specificatur a bono universalis, id est contractum ad tale vel tale bonum, sed non specificatur, sicut carlius huius, a bono infinito, seu infinito. — In conclusionibus posterioribus P. Galt perfecti formulatorem suum. Sed rean-*

*Desiderium naturae non potest esse inane, sed tendere ad aliquid impossibile. Atqui omnes homines naturaliter desiderant beatitudinem, seu summum bonum infinite perfectum. Ergo hoc summum bonum infinite perfectum existit, et est aliquo modo naturaliter assequibile, seu cognoscibile, diligibile, fruibile.*

Sed haec demonstratio potest intelligi dupliciter: I) prout duas praemissae sicut certam secundum inductionem empiricam tantum; II) prout sunt metaphysice evidentes et certas.

Hoc explicandum est.

I) *Deu* praedictae praemissae sunt certae secundum empiricam inductionem. Etenim major inductive constat, prout in verum naturae desiderium naturale nunquam est inane, sed nunquam tendit ad finem inaccessibilem. Per accidens quidem, in aliquo casu particulari, aliquando planta vel aliquod animal caret necessariis ad vitam, sed hoc non accidit pro aliqua parte sive identitatem, sive admodum, scilicet utrumque species semper inveniunt id quod est sibi necessarium ad vitam, ad propagationem; v.g. ad inclinationem ad respirationem respondet aer respirabilis, ad indigentiam nutritionis respondent alimenta appropriata; animal indigens herba, ut huius, invenit herbas; animal indigens carne, ut leo, invenit carnem: ut dicit Christus apud Mattheum, vi, 26: « Respice volatilia caeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et Pater vester coelestis pascit illa ». Dicimus solum, ad probandum Dei existentiam: « et invenit alimentum ». Item dicitur: « Volpes haveant et volentes caelorum » (Matth., xvi, 20). « Etenim passer invenit sibi domum et turtur nidum sibi ubi ponit pullos suos ». (Ps., lxxxiii, v. 1. Unde in Job, xxxviii, 41: « Quis preparat turbo escam suam? et qui dat jumentis escam ipsorum et pullis roborum invocantibus vinum ». (Ps., cxlvi, 9).

Unde major est inductive certa notetiam relatione confirmatur, et etiam antiquam probatur Dei existentia.

Pariter minor: nunc secundum experientiam communem hominum, quavis naturalis homo absorbeatur in suis voluptatibus, nullum bonum finem satiare potest cor hominis; non volentes solum. rectum finem aliquod desiderandum, et in ipsa voluntate invenitur tedium: non eritque, etiam in illis est tristitia; non honores et potestas, in illis etiam est tedium; non scientia, quia nostra cognitio remanet semper limitata; non amicitia, quia raro profundissima est, et talis non est nisi desuper venit. Quod igitur dicendum? Respondendum est cum Augustino in *Confess.*, I, 1, c. 1: « *Fecisti nos, Domine, et te et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te* »; scilicet

vel tamen diffusus quoad ultimam partem: Si bonum infinitum non est impossibile, revera existit. Hae probatur minus apte hoc quod ex existentia voluntatis inferat potest a posteriori bonum infinitum non esse impossibile, et cum sit necessarium secundum statum diffinitionem, ergo existit. Sed hic modus proponendi hanc probationem est minus complexus, et non est ita formalis ascendens intellectus nostri ad summum bonum.

per cognitionem saltem naturalium Summi Boni seu Dei in specie in creaturarum, et per dilectionem Dei auctorem iustitiae super omnia. Etenim illa omnia nihil sunt nisi «vanitas vanitatum, omnia vanitas et afflictio spiritus» præter Deum dilectionem, ut docet *Eccl. i. 2*.<sup>1</sup>

Si rindeitur argumentum ex his duobus premissis, prout solum induitvivo certat. Ralioratur etiam ex huc consideratione: Si animalia escam invadunt, n fortiori homo debet livorire paucum autum suae, quia minus utitur et plus voret ac plus indiget. Unde Christus dicit: a Nonne vos magis plaris estis illis? » (MATTH., vi, 26).

11) Hoc argumentum magis rigore proponi potest, ut facit S. Thomas, prout nempe dicitur *præmissas aut metaphysice certas et evidentes*.

*Major enim est quaedam formula principii suscitantis: Desiderium naturale non potest esse inane: nam ut desiderium tendit ad bonum reale, non ad respectum huius, et ut naturale habet fundamentum firmiter, scilicet in natura, non in phantasia, secus autem animus inanis esset. Inest hinc naturale desiderium uelut tendit ad aliud ininsequibile. Hoc est ulcere quod omne agens agit propter finem proportionatum. Hoc autem principium, ut videmus, non videtur, et diffunditur per absurdum: nam si actus agentis non tenderet ad finem, non si desiderium naturale esset inane, esset sine ratione verum. Atque nihil est sine ratione esse inane: sed quidquid est habet suam rationem essendi, sive in se, sive in aliis, aliquando non illi in se, sed in aliis. Unde debet esse ratio quare mens agit et desideret, et quod aut desideret sine potius quam illud videtur.*

Itum necesse est cunctas huius magis apparet quando agitur de  
uliquo *ente intentionali*, seu *relativo*, ut desiderium, iustus tota na-  
tura est ad nihil tendere. Sic amplexus est et eriliens est quod visus  
est ad visum, auditus ad auditum, intellectus ad intellectum,  
intellectus ad verum cognoscendum. Hoc est evidens, quatenus de-  
monstratur existantia Dei, sona esset circulus villosus cartilagineus.  
Audio demonstratum existentiam Dei videtur est quod potentia  
risiva, vel intellectiva, vel unitiva non est a casu, quia est *simplex*,  
dum id quod est a visu est non per meritos duorum finitum necer-  
rentium. Item utqueque probetur: Dei existentia certi sumus de va-  
lore intellectus nostri prout et eas ordinatur (cf. opus vestrum  
Dier., n. 323 son.).

† *Ereclatensis* incoluit variatim relictus humanus, volupciatib, dirivimus, et affluant. Deum soluti dicit beatitudinem: « Homo bene in conspectu sui dedit homi sapientiam et scientiam et lucem: peccator enim dedit melle et cinis, furum spem suam, et mibi et congreget et irascat et qui placet. » (Gen. 3, 11-12). Per hoc videtur quod *Ereclatensis* non erat in illa turba. (Gen. 3, 12). — Insuper *Ereclatensis* et ostendi, r. V, quod homo sine una potest male et peccata homines velle auferre: et non habere iustitiam vel de Perditione. — Contra quod in multis epi commendare minas nosstra, r. V. Homo debet se delectare et tempore iustitiae et non cum non expectare beatitudinem. (Gen. XI, XII).

Pariter oviparus est quod voluntas est ad volitionem, volitio autem ad hominem volendum et consequendum. Ideo desiderium naturale non potest esse inane, seu tendere ad aliquid inaccessibile et impossibile, quia iuxta eundem tenetur et non tendere ad aliquid. Aliis verbis, relativum est prout absolute, imperfectum propter perfectum, potentia dicitur ad actum. Ergo desiderium naturale tendens ad nihil, seu sine objecto rendi, est impossibile.

Unum pariter est metaphysice evidente; scilicet (ut ostendimus supra, art. VIII) sicut objectum intellectus est ens universale, seu unum numeratum ad tale rei tale ens, ita objectum immutabile, quod significat intellectum, est bonum universale, scilicet non concretum ad tale rei tale bonum. Et quia bonum existit in rebus ipsa prout sunt perfecte et appetibiles, hominum non concretum non potest esse nisi in Summo Bono, infinito perfectum. Ergo humani naturae desiderium hoc summum bonum, infinite perfectum, sic explicatur insatiabilem quia de facto laupitur la possessione cupisibil boni finit.

Ergo sequitur conclusio pertinet ad metaphysicam: Ergo Summum Bonum infinite perfectum existit, et est aliquo modo naturaliter assequibile.

*Expletivum sensus exactus concludimus. Ergo summum bonum infinite perfectum exsistit; non enim potest esse finis effectus sui pro-  
durus a nobis, quia majus non producitur a minori, perfectius ab imperfectiori. Ergo non potest esse nisi finis ultimus, seu inesse-  
mensilis.*

¶ Iste etiam in hac resolutione quod summum bonum est *aliquo modo naturaliter assequibile*, quia in hac problemate existentie Dei non agitur, saltem directe, de desiderio naturali videndi Deum per essentiam, de quo infra, sed de desiderio naturali beatitudinis naturalis. Hoc est uttenit malitiam: cum, ut infra dicitur, g. 3, a. 8, desiderium naturale videndi Deum per essentiam, seu beatitudinis supernaturalis, non potest esse *vel continuata vel inefficax*, contra hancem Boni, et sic de facto frustrari potest: scilicet si Deus non elevarit hominem ad Deum supernaturalem, sed ex hoc desiderium hominis, ut dicitur, auferat possibilitatem visionis beatificae, seu eius assequibilitatem cum gratia Dei auxilio, scilicet si Deus tollit.

The argumentum erit fortissimum propter desiderium evidendi. Primum per se sentiat est naturale et sub hoc aspectu non latet. Sed erit fortissimum ad argumentum contrarietatis, non vero apodicticum, propter hoc desiderium visum beatificae est purissimum, et licet si Deus velit id eam elevare et si gratia elevans non intrinsece repugnet.

In nostro autem argumento praesent agitur de desiderio naturali beatitudinis naturaliter assequibilis, quia hoc argumentum fundatur in desiderio naturali non emendatissimo et intellectus, sed absolute, in eo de desiderio immo quod identificatur cum ipso natura voluntatis, appetitus a bono naturali, et non contentum in tale vel tale bonum; propter hanc amplitudinem naturalem voluntatis, nullum bonum habet cum satiare et complere potest. Sic profinitas voluntatis



est quasi infinita, et bona finita non possunt eam allicere et satiare nisi superfluitatibus, propterea libera est erga haec bona, quae eam satiare nequeunt. Hinc igitur desiderio innato a quo dependet tota civitas voluntatis, ut vidimus, debet correspondere objectum plene bonum et naturaliter ossequibile; nisi quia natura ipsa moveret cum exigentia ad aliquid non naturaliter assequibile, quod est impossibile; unde onto agentium tunc non responderet amplius ordini finium. Propter hoc objectum sic summe et effectiviter a natura nostra desideratum est Summum Bonum prout est naturaliter cognoscibile in speculum sensibilium et naturaliter intelligibile et diligendum; scilicet est Deus auctor naturae.

Unde existentia Dei sic probatur ex hoc desiderio et apodictice. In hoc sensu potuit dicere philosophus neerlandus Hermsterbrijs: « Un seul soupir de l'âme vers le meilleur et le parfait est une démonstration plus que géométrique de l'existence de Dieu »; plus quam geometrica, quia fundatur in principiis metaphysicis a quibus dependet principia mathematica; et insuper hic veritas videtur sentiri in experientia vitae, immenso lumen animi non habet affectum infirmum amore voluntatum sensibilium, praesentia venerendum. Sic verificatur jam quodammodo in ordine naturali verbum Domini: « Beati quando videro, quoniam ipsi Deum videbunt » (Matth., v. 8); seu sensus cognoscendi eum esse super omnia diligendum. Hoc apparet in terminis *Divinitus auctoris in Confratris* a Platone expositis, ult. cap.

Ultimo notandum est quod illi qui, ut Blondel, defendunt in *Antilogica* et in *Theologia naturali principium methodi immanentiae* seu antiquae, multum quidem insistant in hanc probationem existentiae Dei. Scilicet: actio humana postulat existentiam Summi Boni, nisi quia non invenit id quod profundissime desiderat.

Sed hi philosophi, plus minusve secundum vias Kantii procedentes, generaliter plus minusve dubitant de valore ontologico et transcendentali rationis speculative; admittunt primum actionis et rationis practicae; indeque aliquatenus dubitant de valore ontologico et principii finalitatis et de valore ontologico minoris nostri argumenti supra citati. Propterea tenent quod conclusio est solum *practice* certa, scilicet *certitudine objective insufficienti*, sed *subjective sufficienti* ad directionem vitae moralem. Postea, iuxta eos, conclusio confirmatur per vitam moralem, prout in Deo super omnia dilato experientialiter invenitur satisfactio aspirationum nostrarum. Tunc M. Blondel definit veritatem unius « adaequatum veri et intelligentis » sed a *intelligentia mentis et vitae*, prout mens habuit secundum exigentiam profundas vitae nostrae: et criterium veritatis invenitur in plena satisfactio aspirationum quae ad actionem movent. Sed si dubitatur de valore ontologico principii contradictionis, nequit distinguere hanc plenam satisfactionem ab ejus apparentia, seu securitas vere fundata a securitate apparenti. Secundum hanc doctrinam intellectus noster ex se solo nequit dicere utrum hanc plenam satisfactionem sit realis an non, utrum vere res respondeat an non ad ipsam voluntatis naturam, nisi in hoc systemate intellectus ex se nequit naturam voluntatis cognoscere. Unde ponere primum voluntatis et actionis est velle quod

ipsa voluntas cognoscit, et transferre characterem proprium intellectus erga ad aliam facultatem.

Insuper philosophi isti nequeunt bene distinguere naturam, nec probe naturam et gratiam, sicut nec desiderium naturale effectum beatitudinis naturalis a desiderio naturali sed inefficaci beatitudinis supernaturalis. Propterea non satis recedunt ab errore Baii, qui attribuit naturale desiderium ultra beatitudinis supernaturalis seu visionis beatificae. Longius hoc ostendimus in op. *de Rerum cognitione*, I. p. 385 sqq. et 2<sup>a</sup> ed. p. 331 ss. Haec questio profunde tractata est a P. Gardeil in *Rerum Theoria*, 1898, 1899: *L'action, ses exigences objectives et ses réponses subjectives*.

Haec probatio existentiae Dei Summi Boni debet esse ardentissima pro angelis. Ipsi debent lucidissime videre quod *amplitudo illimitata voluntatis humanae* et angelicae, ejusque desiderium naturale summi Boni *essent impossibile* si omnium Bonum non existeret. *Esset enim contradictio psychologica* desiderii naturalis obsequii boni impossibilis. Si jam minimus motus lapidis sufficit ad probandam existentiam Dei primi motoris omnium corporum; si minimus visus sensitiva aut auditio sufficit ad probandam existentiam Dei Summi ordinis universi, a fortiori nostrum desiderium naturale Summi Boni probat existentiam Summi motoris spirituum. Summi Ordinatoris eorum, et ultimi dñs seu Boni infiniti, scil. *existentiam Dei auctoris nostrae naturae*, antequam sit sermo de Deo auctore gratiae.

<sup>1</sup> Amplius Blondel etiam in ultimis operibus suis, v.g. *L'Être et les êtres*, 1924, p. 115, non admittit evidentiam necessitatem valoris ontologici primorum principiorum rationis; a certo valens iuxta ipsum, non s'importe pas à nous avec une certitude spontanément et irrésistiblement convaincante. In hoc recedit a realismo conditionali. Cf. *ibid.*, p. 14, 17, 21-27, 33 et *La Pensée*, 1924, t. I, p. 130, t. II, p. 431.

<sup>2</sup> Servanda est omnino *distinctio* *inter* *utrumque* sic expressa in Conc. Vatic. (Baz., 1790): « Propter ea quod quae in Deo naturalis ratio pertinet potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi credita dicantur, immutescere non possunt ». — Quidam contra hoc obijciunt: Sed Deus est simplicissimus. — Respondetur: Deus est simplicissimus ut est ens, cognitio; sed ut objectum est, diversissime est objectum theodiceae, objectum fidei infuse, et objectum visionis beatificae.



## QUESTIO III.

## QUID SIT BEATITUDO

**Status et Divisio questionis.** — Illic agitur de beatitudine formalis seu subjectiva, scilicet de possessione animi boni.

Questio continet octo articulos in duas partes distributos: 1<sup>a</sup> Pars est generalis (n. 1 et 2), in qua queritur an beatitudo sit quid creatum et sit operatio quedam; 2<sup>a</sup> Pars magis particularis (n. 3-8) in qua queritur utrum beatitudo sit operatio partis sensitivae an partis intellectivae; utrum voluntatis, an intellectus; utrum intellectus practici an speculativi; et quidem utrum sit operatio intellectus circa scientias, an circa angelos, an circa Deum.

Ante expositionem articulorum notanda sunt diversae sententiae theologorum de essentia beatitudinis formalis seu subjectivae constitutae.

### DIVERSAE SENTENTIAE THEOLOGORUM DE ESSENTIA BEATITUDINIS FORMALIS.

Variae theologorum sententiae circa problema de essentia beatitudinis formalis sic schematice exponi possunt:

beatitudo formalis essentially essential in aliquo creatum	in quadam hierarchia distributa in respectu animae. — Hoc tribuitur
	in intellectualibus Dei terrestribus. nulla communicata per actum suum

in quadam hierarchia distributa in respectu animae. — Hoc tribuitur Henrico Handwessel, et in memoriam revocat doctrinam Petri Lombardi secundum quem variis est quid increatum, scilicet Deus habitans in nobis.<sup>1</sup>

in intellectualibus Dei terrestribus. nulla communicata per actum suum nostrum a nobis elicitum. Sic nunc Magister Ruar quod, et quidam Carmelitani calceoli in Belgia.

<sup>1</sup> Si nondam mystici, orthodoxi, v.g. Tauler, aliquando videntur dicere quod in hac vita unio mystica actualis sit non solum per contemplationem et amorem, scilicet per operationes, sed magis radicaliter in fundo animae, seu in ipsius essentia animae prout Deus dilatur in ea; forte per hanc expressionem a *finitis* animae a mystici non intelligunt ipsam essentiam animae, sed fundum, seu radicem facultatum superiorum, prout radianter in animam. Tunc verum est dicere quod solum Deus potest hanc fundum occultarum attingere et ab illius. Sic Thomas dicit ipse in hac questione 8, n. 1: *« finis Divus non infusa bonitas potest occultarum humilis perficitur in se »*. Sic profunditas unius voluntatis est quasi infinita.

Ex alia parte certum est quod anima et angelus non possunt intelligere nisi per facultatem intellectivam et velle nisi per voluntatem. Sic distinguitur

Beatitudo formalis essentially essential  
in aliquo creatum

in habitu *divinifico* essentiam animae et periclitante polliculus anpe-  
rioris. — Hoc tribuitur S. Bonaventurae in IV Sent., dist. 40,  
n. 1, q. 1, n. 5.

in visione *beatifica* essentia Dei, sine specie impressa et expressa.  
— S. Thomas, Thomae et alii communiter, ut S. R. Bellarminus,  
Becanus, Vasquez, Tostatus etc.

in *beatifico amore* amicitiae quo beati diligunt Deum plus quam  
seipsos. — Scotus.

in *fruitivitate*.

In visione *simul et amore* ut arguo. — Ita phares ex Societate Iesu,  
qui, ut Anthon, Suarez, voluit unire S. Thomam et Scotum,  
vel modum vim lavare inter hos. Ad quod dicendum est  
quod ea quae se habent ex *essentia* sunt coordinata: atque omnis  
coordinatio supponit subordinationem per respectum ad princi-  
pium ordinis: ergo visio et amor subordinari debent et non  
solummodo coordinari.

Supponimus ea quae dicta sunt in 1<sup>a</sup>, q. 12; scilicet quod intel-  
lectus creatus, adjunctus lumine gloriae, potest videre essentiam Dei  
immediate, sine specie impressa et expressa. Ipsa enim Dei essentia,  
quae est in seipsa intelligibilis et intellecta, seu ipsam intelligere  
subiens, non potest videri *sicuti* est per speciem creatam et finitam,  
sed ipsa gerit vires speciei impressae et expressae, non ut Informans,  
sed ut *terminans* intellectum nostrum seu visionem nostram vitalem.  
Benedictus Bevelletus XII: animas sanctorum « videre divinam essen-  
tiam *visione intuitiva* et etiam facili, nulla mediante creatura in  
ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude,  
clare et aperte eis ostendente » (DENZING, 530).

### ART. I. — UTRUM BEATITUDO (FORMALIS) SIT ALIQUID CREATUM.

In hoc articulo S. Thomas distinguit beatitudinem subjectivam  
ab objectiva, et probat quod beatitudo subjectiva est quid creatum.

Scilicet: Beatitudo objectiva est summum bonum incrementum,  
sive Deus, ut iam probatum est art. 8 praecedentis questionis; *beatitudo subjectiva* est perceptio vel fructus summum boni: sic est aliquid  
creatum: est enim aliquid *factum* (ut dicitur in argumento « sed  
contra al prout Deus nos beatus facit. Nullum autem factum est  
incrementum.

a Deo, qui solus est sua actualitas ultima, scil. suum esse, suum intelligere  
suum velle. Et contra nulla substantia creata est summa esse (sed solum *habet*  
resol. nulla est summa intelligere, nulla est summa velle.

Hoc probatum est in 1<sup>a</sup> parte, q. 54, n. 1, 2, 3, ex principis circa potentiam  
et actum: huc principia, ut ibi explicatur, sunt per se *ante* pro sapientibus.  
Aliter methodus quandem videntur non admittere huc principia, ut con-  
traria, ut ostendit Thomas omni defensori Tauler, hic mystici loquuntur modo  
descriptio de fundo animae, sed designandum fundum facultatum superiorum  
quod radicanter in essentia animae, non loquuntur ostendere: sic eorum termi-  
nologia differt a terminologia theologorum, sed est differentia non proprie in  
doctrina sed in modo loquendi.

Ad 1<sup>am</sup>. In quoniam sensu dicitur quod Deus est beatitudo? Deus est beatitudo objectiva et per essentiam; dum beatitudo nostra et subjectiva est beatitudo per participationem.

Ad 2<sup>am</sup>. Adeptio animi boni potest dici finis ultimus prout consideratur per modum unius cum objecto possesse; si vero ab eo distingatur, debet ad eum referri, ut scilicet anima plus diligat ipsum Deum quam seipsam beatam, Deus increatus magis diligendus est quam bonum creatura quo animus Deo.

Sic jam confutatur opinio Magistri Bonae Spei dicentis quod beatitudo subjectiva est quid increatum. Sed melius refutabitur in artic. 2.

## ART. II. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO.

**Status questionis.** — Hic status apparet ex difficultatibus praepositis initio articuli:

1<sup>a</sup> Beatitudo est vita aeterna. At vita non est operatio, sed est ipsa natura viventis. Ergo beatitudo non est operatio.

2<sup>a</sup> Secundum Boetium beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Atqui status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3<sup>a</sup> Beatitudo est in ipso beato. Atqui operatio petius est ab operante quam in eo; v.g. transit in patiente et illud perficit. Ergo beatitudo non est operatio.

4<sup>a</sup> Beatitudo permanet in beato. Atqui operatio non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5<sup>a</sup> Unius hominis est una beatitudo. Atqui in homine sunt plures operationes etiam superiores, v.g. intellectio, volitio, fecutio. Ergo beatitudo non est operatio.

6<sup>a</sup> Beatitudo inest beato absque interruptione. Atqui operatio humana saepe interrumpitur, v.g. summo, vel aliqua alia occupatione. Ergo beatitudo non est operatio.

**Responsio** tamen est *affirmativa*.

In arg. *Sed contra* citatur auctoritas Aristotelis (*Ethic.*, X, c. 1) dicentis: « Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam ». Aristoteles quidem legitur de beatitudine naturali; sed hoc valde de beatitudine in genere, et applicari potest, ut videbimus, beatitudini supernaturali, de qua Christus dicit apud Joan., XVII, 3: « Hae est vita aeterna, ut cognoscant te, Deus verum »; et apud Marc., v, 8: « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt ». Insuper Benedictus XII in celebri constitutione *Benedictus Deus* definivit « animas sanctorum videre divinam essentiam visione intuitiva... eaque sic visa perfrui et... ex tali relatione et fruitione esse vere beatas » (*Dezob.*, 530). Atqui haec visio et fructus non est quid increatum, sed operatio creata.

In corpore articuli:

**Conclusio:** *Beatitudo formalis seu subjectiva hominis est operatio; et hoc necesse est sic esse.*

**Probitur:** Unumquodque tantum perfectum est in quantum est in actu, et operatio est ultimus actus operantis ad quem ordinatur patris et habitus.

Atqui beatitudo subjectiva humanis est ejus ultima perfectio. Ergo beatitudo subjectiva hominis est operatio.

**Major** patet, quia potentia quae essentialiter ad actum ordinatur, sine actu est imperfecta; v.g. materia sine forma, intelligentia sine intellectione. Insuper operatio est ultimus operantis actus, nam ad operationem ordinatur potentia (v.g. intelligentia) et habitus (v.g. scientia vel virtus). Propterea Aristoteles et scholastici dicunt: *Omnis res est propter suam operationem*; non quidem, ut notat Cajetanus, in hoc sensu quod substantia esset formaliter propter aliquod accidens, scilicet operationem; sed in hoc sensu quod omnis res est propter seipsam operantem, et in hoc propositionem verum « propter » designat non finem ultimam obiectivum, sed finem ultimam subjectivum seu quo, id est possessionem rei in qua est beatitudo objectiva.

**Minor** est evidens ex praemissis. Cf. *Ethic.*, X, c. 1. Ergo sequitur conclusio.

Videamus solutionem objectionum antequam examinemus opinionem Magistri Bonae Spei. Haec solutio objectionum initium perficit doctrinam articuli.

**Objectiones:**

2<sup>a</sup> **Obiectio:** Beatitudo est vita aeterna. Atqui vita aeterna non est operatio. Ergo beatitudo non est operatio.

**Respondetur:** Distinguo majorem: Beatitudo est vita aeterna, in actu primo, nego; in actu secundo, concedo. Contradistinguo minorem: Vita in actu primo non est operatio, concedo; vita in actu secundo non est operatio, nego.

**Explicatur:** Vita in actu primo est ipsa et natura viventis, seu ejus esse operantis. Sic distinguitur substantia in viventem et non viventem. Vita in actu secundo est operatio viventis. Sic dicitur vita activa, vita contemplativa, prout indicatur operationes vite. In isto secundo sensu intelliguntur verba Christi: « Hae est vita aeterna, ut cognoscant te, Deus verum... » (Joan., XVII, 3).

3<sup>a</sup> **Obiectio:** Secundum Boetium beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Atqui status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

**Respondetur:** Ad majorem: Haec est ratio communis beatitudinis objectivae, scil. bonum perfectum, concedo; haec est ipsa essentia beatitudinis subjectivae, nego.

Hinc manifestum est ex comparatione beatitudinis objectivae et subjectivae. Etiam debet esse ratio formalis cum aggregatio seu unio omnium bonorum constituit beatitudinem obiectivam. Haec







summus, non transiunt, ad perficiendum humanum operantem, et non ad perficiendum passum seu subiectum externum.

Ita est operatio perennans, et non transitoria, mensurata nempe non a tempore continuo sed nec a tempore discreto angelorum, sed ab eternitate participata quae est «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», ut exponitur in 1<sup>a</sup>, q. 10, n. 1. Ilco pro beatis mortuis huiusmodi vitae est caritas perpetua absque ullo subtractione, secundum illud verbum Augustini «inextinguibiliter caritatis» (Sermo 302, n. 20). Caritas infuser vitae semper permanet, ut aeternum iuventus vel aeterna meritis sine intermissione.

#### ART. III. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO SENSITIVAE PARTIS AN INTELLECTIVAE TANTUM.

In hoc articulo nulla est difficultas. In ipso sunt tres conclusiones:

1<sup>a</sup> Conclusio: Operationes sensus non pertinent essentialiter ad beatitudinem. Quia beatitudo hominis non est in hominis corporalibus, sed in homo coniungi nequit per sensus.

2<sup>a</sup> Conclusio: Operationes sensus pertinent antecedenter ad beatitudinem imperfectam vitae praesentis: Nam operatio intellectus praesiguit operationem sensus. Dicitur enim in articulo ad 3<sup>um</sup>: «Ad perfectionem inferioris partis antea proceditur ad perfectionem superioris».

3<sup>a</sup> Conclusio: Operationes sensus pertinent consequenter ad beatitudinem perfectam vitae aeternae: Quia post resurrectionem erit redundantia beatitudinis animae in corpus, ut declarat Augustinus. Ideo dicitur in responsione ad 2<sup>am</sup>: «Beatitudo perfecta habet eorum gratificationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem boni», non quod indigent singulis particularibus bonis».

Nolanda est distinctio expressa per verba «essentialiter», «antecedenter» et «consequenter». Utilis est ista distinctio in pluribus aliis questionibus; r.g. utrum amor concupiscentiae pertinet ad caritatem; respondetur: non essentialiter, nam caritas debet utriusque caritatis amor amicitiae, sed antecedenter, quia non diligemus Deum nisi ipse non esset bonum nostrum summum desideratum, et consequenter, quia per caritatem diligimus nostrum minimum propter Deum et unum consequenter ad statum mysticum, et tamen non erit constans essentialiter.

<sup>1</sup> Ita S. Catharina senensis dicebat quod si velimus conservare aliquam amicitiam, eam relinquere debemus sicut calicem sub fonte aquae vitae; alioquin haec amicitia ultimam nostram explere non poterit.

#### ART. IV. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO INTELLECTUS AN VOLUNTATIS.

Status questionis. — Haec quaestio, ut diximus, disputatur praesertim inter thomistas et scotistas. Nam S. Thomas dicit quod beatitudo formalis est essentialiter operatio intellectus, scilicet visio beatifica. Scotus vero dicit beatitudinem formalem consistere essentialiter in beatifico amore amicitiae erga Deum. Alii autem dicunt beatitudinem formalem consistere in fruitione Summi Boni possessi. Suarez vero, Molina et Valentia volunt beatitudinem formalem consistere simul in visione et amore.

Notandum est quod S. Thomas dicitur ad summam conclusionem ex pluribus suis principiis thesibus, scilicet: 1<sup>o</sup> *Finis* et rerum, secundum suam rationem formalem et ut obiectum, sunt prius quam bonum; 2<sup>o</sup>, q. 5, n. 2: quia notio entis est magis absoluta, independent, universalis quam ratio bonitatis, quae praesupponit ens et verum, alioquin non esset realis, nec vera bonitas. Unde ens quod primo cadit in intellectum est, ut obiectum, simpliciter prius bono, quamvis sitque subiectum concretum non sit perfectum nisi sit bonum.

2<sup>o</sup> *Intellectus* est simpliciter altior voluntate quam dicitur 11<sup>a</sup>, q. 82, a. 3: quia facultas speculatur ab obiecto, et obiectum intellectus est, ut obiectum, simpliciter, universalius et magis absolutum quam obiectum voluntatis. Perum est nobilior bono secundum rationem obiecti, quamvis subiectum aliquod concretum non sit perfectum nisi sit bonum (cf. 1<sup>a</sup>, 11<sup>a</sup>, q. 116, a. 3). Sic scientia metaphysica est habitus nobilior quam temperantia, quae tamen magis habet rationem virtutis.

Scotus autem, considerans res prius ex parte subiecti concreti quia ex parte obiecti speculativi, negavit has duas priores theses S. Thomae. Juxta Scotum enim: 1) Intellectus non est nobilior ratione boni (1<sup>a</sup> Sent., dist. 49, q. 4: quod Cajetanus confutavit in 1<sup>a</sup>, q. 82, a. 3); 2) Voluntas simpliciter est altior intellectu, quia ordinata ad bonum, quia libera, quia in ea est caritas, scilicet altissima virtus. Unde non mirum est quod in nostra questione differant S. Thomas et Scotus.

Sed ex ipsis objectionibus positis initio articuli apparet S. Thomam non ignorasse argumenta quae fieri possunt contra summam thesiam, scilicet:

1<sup>a</sup> *Obiectio*: Beatitudo est pax. Atqui pax seu gaudium, sicut fructus, pertinet ad voluntatem. Ergo beatitudo est actus voluntatis et non intellectus.

2<sup>a</sup> *Obiectio*: Beatitudo est summum bonum. Atqui bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo est operatio voluntatis.

3<sup>a</sup> *Obiectio*: Ultimus finis respondet primum morem. Atqui primum movens in homine est voluntas, quae movet alios facultates. Ergo beatitudo est operatio voluntatis et non intellectus.



erit talis gradus immaterialitatis ac essentia divina, ad eam regere. *sanctum autem dicitur est.*

Potest in vita sanctissima, e.g. in vita S. Teresiae, ipse tamen in terra habuit altus visiones intellectuales Trinitatis, et « fortiori in vita Beatae Mariae Virginis, est aliquid immenso aerae quando incipit *visu immediate Dei*, Etiamsi antea existeret plenitudo gratiae et amoris, tunc incipit quid novi et desinit progressus, quia est possessio diuina ultimi. Et omnes cognitiones praecedentes (etiam visiones intellectuales per species infusas) se habent ad visionem beatificam. *Sunt non rite ad riter, non sunt in ordine fidei, quae est de non visis*. Altissima fides est de non visis; sola visio beata est de Deo viso.

Cum vero ex unione divinae essentiae cum intellectu resultat aliquod terminum ab extremis distinctum?

Cujusdam negat et plures eam res: nam *ex intellectu et objecto fit aliquid magis novum quam ex materia et forma*. Materia enim non est forma, dum intellectus sit intentionaliter objectum, non in actu physico, sed intelligibili seu intentionali. Et est sententia communis, magis consonans huic quod dicit etiam Aristoteles: « Intellectus intelligendo fit quoddammodo unum ».

Aliis verbis: *Clara Divi visio et Deus videri eius sunt aliquid unum non in esse physico, sed in esse intelligibili, magis quam figura sigilli et impressio ejus in cera.*

S. Thomas agnoscit id quod remota est in positione Scoti dum ostendit, 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 28, n. 2, quod *mutata habitudo est effectus amoris*. Sed confutat hanc positionem in art. praecedenti. Amor constituit gaudium autem affectum, non vero *realem*, quam desiderat. Unio realis sit per visionem, et postea sequitur gaudium in voluntate, quod eundem gaudium perficitur per unum habitudinem, id est per mutationem secundum illud: « *Dilectus meus mihi et ego illi* », (Cant. n. 16). Sed haec mutua habesio non est aliquo modo in via secundum illud. I. Joann., iv, 16: « *Qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo* ». Haec mutua habesio potest esse talis intuitus, sicut fuit in Beata Virgine Maria in terra; et tamen ex ea nonnullum constituitur perfectae beatitudinis.

2<sup>o</sup> Hoc probatur a posteriori et *re analogia* cum sensibus. Consequi vel possidere penam non est actus voluntatis; quia non sufficit rem veluti ad eam habendam; sed *consequi penam non est apprehendere rem*, et tunc homo dilectatur in penam habita. Pariter apprehenditur color per visum, sonus per auditum, sapor per gustum. Natura autem intellectiva se habet ad bonum intelligibile sicut natura sensitiva ad bonum sensibile. Ergo natura intellectiva non apprehenditur bonum intelligibile per voluntatem, sed per intellectum videntem.

Igitur haec prima conclusio est unum certe, scilicet essentia beatitudinis, seu consensio id est possessio finis ultimi, non consistit in actu voluntatis, sed in actu intellectus.

2<sup>o</sup> Conclusio: *Scilicet ad voluntatem pertinet determinatio beatitudinis non consequens et propria.*

S. Augustinus de hac delectatione inquit ait: « *Beatitudo est gaudium de veritate* ». Gaudium enim sequitur ex possessione summam veritatis, et sic est beatitudinis consummatio. « *Delectatio sequitur rectam operationem*, sicut Aristoteles, sicut deor forentium »; sed cum non consistit. Est adum proprietas subsequens.

**Solutio objectionum.** — Prius adduntur objectiones propositae a S. Thoma, postea objectiones Scoti, deinde vero objectiones Suarezii.

Notandum est quod S. Thomas respondit aliquid verum esse in hac questione, scilicet *mutam habitudinem esse effectum amaris* (1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 28, n. 2). Sed secundum S. Thomam *amor constituit solum unum affectum, non realem* (ibid. ad 1<sup>am</sup>).

### 1) Objectiones initii articuli S. Thomae.

1<sup>a</sup> Obiectio: Beatitudo est pax seu gaudium. Atqui pax pertinet ad voluntatem. Ergo beatitudo est in voluntate.

Responditur: Distinguo majorem; Beatitudo est pax *essentially*, nego; *consequenter*, concedo. Concedo minorem. Eodem modo distinguo conclusionem: Beatitudo est in voluntate, *essentially*, nego; *consequenter*, concedo.

Nam pax seu gaudium non est ipse consensio finis: sed homo quiescit adepti sine ultimo.

2<sup>a</sup> Obiectio: Deus ut beatitudo obiectiva est summum bonum. Atqui bonum est obiectum voluntatis. Ergo Deus acquiritur per voluntatem.

Responditur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Bonum ut appetibile a voluntate est ejus obiectum, concedo; ut *consequenter* *ipsa immediate*, nego. Distinguo conclusionem: Deus acquiritur per voluntatem, *immediate*, nego; *mediate intellectu*, concedo.

Et S. Thomas relinquit argumentum dicens: Tamen et beatitudo sunt primum obiectum voluntatis, scilicet per modum unius primi desideratur. Atqui primum obiectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum obiectum visus est visus, sed visibilis. Ergo beatitudo formalis non est actus voluntatis.

3<sup>a</sup> Obiectio: Ultimus finis respondit primo mortui. Atqui primum actus in homine est voluntas. Ergo ultimum finem consequimur per voluntatem.

Responditur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Primum actus in homine, *quod apprehensum finis et directionem* est voluntas, nego; *quod appetitum et consequenter*, concedo. Eodem modo distinguatur conclusio: Ultimum finem consequimur per voluntatem, *quod ipsum apprehensionem*, nego; *consequenter*, concedo.

4<sup>a</sup> Obiectio: Directio Dei oculis est quam Dei cognitio. Atqui beatitudo est in nobilissima operatione. Ergo beatitudo est in intellectu huius.

*Respondetur:* Dialogo majorem: Dilectio Dei est nobilior quam Dei cognitio in *incedendo et in via qua nunciamur ad Deum*, concedo: in *attinendo*, et in *patria in qua attingimus Deum*, nego. Contradistinguo minorem: Beatitudo est in nobilissima operatione in *attinendo*, concedo: in *incedendo*, uero.

Ceterum dicendum est quod in *via* melior est utique amor Dei quam Dei cognitio, quia amor leuiter ad ipsum Deum, dum cognitio vix habet quodammodo Deum ad nos secundum nostras ideas finitas. Sed in statu beatifico non ita res se habet (cf. P. II, 82, o. 2). Cf. etiam infra, responsio ad 5<sup>m</sup> object. Scoti.

3<sup>a</sup> Objectio: Beatus est qui habet omnia quae vult. Ergo beatitudo est in voluntate.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Beatus est qui habet omnia quae vult, et ea habet per actum voluntatis, nego; per apprehensionem sensitivam rei intellectualem, concedo. Ad rem S. Thomas, hic in respons. ad 5<sup>m</sup>: « Ille qui habet omnia quae vult, ex hoc est beatus quod habet ea quae vult; quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis ». Item bona voluntas ratiōis fuit dispositio ad beatitudinem, et bona voluntas beati acquiritur ex visione, quia qui videt Deum non potest quidem ab eo averti.

## 2) Objectiones Scoti: quae solvantur a Cajetano;

1<sup>a</sup> Objectio: Duplex est consensio finis; una est prima, via generationis, scilicet cognitio, altera est prima, via perfectiōis, scilicet amor. Atqui beatitudo enbjectiva est essentialiter in secunda consensione quae est unguis perfecta. Ergo beatitudo subiectiva est essentialiter in voluntate.

*Respondet* Cajetanus: Nego maiorem: consensio finis non est duplex, nisi per equivocationem: nam amor rei *consensio non potest recte ratiōari consensio rei*.

2<sup>a</sup> Objectio: Praeter desiderium finis absconditi et *relocationem* in fine iam habito, est amor. Atqui beatitudo est amor quietativus, seu quies in fine. Ergo beatitudo est in voluntate.

*Respondetur:* Concedo maiorem: distingo minorem: beatitudo essentialiter est amor quietativus, nego; *consequenter*, concedo. Nam amor abstractus a praesentia vel non praesentia boni amati: ergo non potest constituere formaliter consensum obiecti beatificantis.

*Instantia:* Sed Augustinus, Dionysius et etiam S. Thomas dicunt quod amor est virtus iustitiae, et *virtus amantium*.

*Respondetur* ex I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 28, a. 1: Amor facit formaliter usum nem afficiantem, seu secundum affectum, et causat effective unionem realem, prout movet facultates apprehensivas ad apprehendendum experimentaliter id quod desideratur. Sic amor magis unit quam cognitio initialis, non experimentalis, a qua ipse dirigitur. Nunc vero agitur de visione qua beati Deum possident.

3<sup>a</sup> Objectio: Voluntas plus appetit actum proprium quam actum intellectus. Atqui beatitudo formalis est actus qui maxime appetitur. Ergo beatitudo formalis est actus voluntatis.

*Respondetur* dupliciter: 1) Distinguo maiorem: Voluntas plus appetit actum proprium quam actum intellectus, in *ratione conjuncti*, concedo; in *ratione conjuncti*, uero. Nam in ratione videndi voluntas plus appetit visionem quoniam actum suum; et adhuc plus appetit objectum bonum possidentem.

2) Distinguo maiorem: Voluntas plus appetit actum suum appetit *innato*, concedo; *appetitum extrinsecum*, nego. Appetitus autem extrinsecus desiderat non solum bonum voluntatis, sed bonum volentis sem totius subjecti, et hic bonum est *realtiter conjuncti* ultimo dñi pervisionem.

3<sup>a</sup> Objectio: Voluntas est perfectior intellectu tuo quia ejus objectum est perfectius, scilicet non abstractum, ut verum, ab existentia, quae est ultima perfectio rei, tum quia voluntas movet efficienter intellectum, tum quia est libera. Atqui beatitudo formalis est perfectissima operatio superius facultatis hominis. Ergo beatitudo formalis est essentialiter in voluntate.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Voluntas est perfectior intellectu, *simpliciter*, nego: *verumtamen quid*, concedo. Item distinguitur conclusio. Et *explicatur:* Objectum voluntatis, scilicet bonum, est perfectius rem in *ratione subjecti* seu entis concreti, trascendit, quia bonum prout est in ipsis rebus non abstractit ab existentia dum verum potest abstractum ab existentia, e.g. veritates mathematicae. Sed objectum voluntatis non est perfectius in *ratione objecti*, nam objectum intellectus, scilicet ens ut rerum, est abstractum, *magis independentem*, magis primarium et ideo *universalius*. Perfectio autem potest sumitur ab objecto perfectiori in *ratione objecti* seu *specificativi*, non in *ratione subjecti* seu entis concreti, atque *accidens*, qui fertur circa singularia et existentia *fori perfectior intellectu*. Insuper intellectus attingit directe etiam existentiam non exercitam sed signatam et in *ratione quidditatis*, et perfectius est attingere ipsammet rationem existentiam, quam attingere solum materialiter existentiam exercitam; e.g. urbor fructificans consideratur ad subjectum concrete perfectum ab oltore, et consideratur sub specie entis a metaphysico, qui ex eo probat existentiam Dei. Si vero dicitur quod voluntas movet efficienter intellectum, respondetur quod et intellectus eam movet quod specificationem et in genere causae finalis, per propositionem objecti. Et hic modus movendi est nobilior, quia nobilior est dirigere opus quam illud aequari.

Si denique dicitur quod libertas est proprietas voluntatis, non intelligentiae, respondetur quod *libertas est quidem formativa in voluntate, sed radicaliter in intellectu* per deliberationem et iudicium, et *fundatur* in hoc quod *intellectus cognoscit bonum* non solum singulare, sed universale. Causa autem est nobilior effecto, imo radice quodammodo melior est fructu prout habet rationem causae; hominis est radix, sed nihilissima: si secatur radices arboris, moritur arbor,



non vero si tolluntur ejus fructus. Itaque amor beatitudinis est *necessarius, non liber, sed super actus liberos*: sicut operationes Dei ad intra sunt necessariorum et superius operationibus ejus ad extra quibus libere producit creaturas. Unde licet libertas sit pro maiore perfectione necessitate in esse moris, non tamen in esse physico.

**5<sup>a</sup> Obiectio:** Amor caritatis erga Deum est perfectior cognitio: Dei. Aitque beatitudo formalis est essentialiter in perfectissima operatione. Ergo beatitudo formalis est essentialiter in amore caritatis erga Deum.

**Respondetur:** Distinguo maiorem: Amor caritatis erga Deum est perfectior cognitio Dei, in via, ratiore; in patria, nega. Nam, ut ait S. Thomas, 1<sup>a</sup> q. 82, a. 3, dum intellectus trahit rem ad se, voluntas trahitur ad rem, verum ratiō est formaliter in intellectu, bonum autem in rebus: «Quando igitur res, in qua est bonum, est utilis quia ipsa animus, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est aliter intellecta. Quando vero res, in qua est bonum, est infra animum, tunc etiam in compositionem ad talem rem intellectus est aliter voluntas. Unde melior est amor Dei (in via) quam cognitio, et e contra melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas».

Unde in via melior est amor Dei quam cognitio, quia cognitio virtutis trahit Deum ad se et ei inquit limbes nostrarum idearum: primum melior est contemplatio per negationem quam per affirmationem, nam cognitio per affirmationem est magis limitata. Si vero agitur de visione beatitudinis, quia sit sine ulla specie impressa et expressa, non inquit Dei limbes sicut obiecta, quoniam subiectivo videmus Deum in infinitum. Sed pariter diligamus eum in patria modo finito, quia non est possibile cognoscere et diligere eum quantum cognoscibilis et diligibilis est. Sic sunt gradus visionis et amoris inter diversos beatos.

**6<sup>a</sup> Obiectio:** Beatitudo amor est perfectior visione beatifica. Hoc vult probare multiplex Sensus. Et quidem 1) Species inferioris generis superare veniunt speciem superioris generis: e.g. in genere substantiae inanimate omnes stellas sunt quid aliud quam unum, quae est in genere circumscriptis. Atque caritas in genere volitivo est perfectior fide, quae est in genere intellectivo. Ergo genus volitivum est perfectior genere intellectivo et maior actus voluntatis est perfectior quolibet actu intellectus.

**Respondetur:** Si quid obiectum probaret, nimis probaret, nam tunc minores etiam actus voluntatis perfectior esset visione beatifica, e.g. velle fieri barbam, et infirma virtus voluntatis superior esset fide.

Itaque respondetur: Distinguo maiorem: Species inferioris generis superare veniunt speciem superioris generis, in ordine substantiarum, concedo: in ordine facultatum, nego. Distinguo minorem: Caritas est perfectior fide, ut fides est cognitio, nego: ut fides est imperfectissima cognitio rei nobis superioris, concedo.

**Explicatur:** Maior est universaliter vera in ordine substantiarum quicquid dicitur secundum partem virtutem antiqui philosophi, quae putabat rationes esse incorruptibiles. Sed facultates sunt quae rationem ad obiectum, et ideo facultas simpliciter altior aliter propter mobilitatem sui obiecti admodum, potest esse arduum quid inferioris aliter, prout habet utrum inferiori relate ad tale obiectum modo valde imperfectum cognoscitur. Sic melius est simpliciter trahere rem ad se, quam trahi ad rem; sed melius est trahi ad rem superiorem quam trahere ad se rem inferiorem. Sic in via propter suam imperfectiorem voluntas in amore Dei superat cognitionem rationis. Pariter visus superat simpliciter auditum, sed multo symphonice beatitudinis est altior quam visio ulcibus obiecti vulgaris.

**¶ Communitarius Joannis a S. Thoma.**

**7<sup>a</sup> Obiectio:** Ordo Seraphinorum qui dicitur ab ordine caritatis, praesentat ordinem Cherubimorum, qui dicitur a perfectione scientiae. Ergo amor Dei superat Dei cognitionem.

**Respondetur Thomae:** Seraphim et Cherubim denominati sunt ab amore et cognitione dei, non rati patrie. Sed denominantur a ministerio et infusa quoniam habent in alios, prout Seraphim infundunt amorem in virtutes, et Cherubim infundunt scientiam per revelationem extra Verbum. Unde ex hoc Sensus nihil certum affirmare potest. Nihil deum haberi potest ex hoc, nec fide, nec ratione.

**8<sup>a</sup> Obiectio:** Visio Dei ordinatur ad ejus amorem, et perfectior esset diligere ad cognoscendum. Atque beatitudo formalis est nitens

1. Species una videtur cognoscere quantum pertinet ad propositiones absolute universales et negative. Sufficit inferre unum tantum exemplum rationis, ut taliter talis propositionis assequatur.

Sic Socrates scribit pariter, in vol. III oper. edit. Vives, p. 348: «Natura autem est sufficienter bonae naturae in ratione agendi vel adhibendi, nisi amore Deum, nec melius ex parte, nec ex parte obiecti, vel adire Deum». Item, ibid., vol. 24, pp. 374-377: «Natura alius actus est indifferens, qui est respectu alterius obiecti et potest esse circumscriptibilis boni vel mali». — Item, ibid., vol. 21, p. 557: «Circa creaturam non est principium actus per se, prout, et tantum ex parte, et Occidit humanum, et in, et in forma recte praeparatum, non reser. necesse est».

Ergo si Deus reverent praeparatum, occidit praeparatum, et multum in natura et illis, nec inferre atrocem tortorem, nec reser praeparatum. Quia rationis contra naturam, et non fidei, prout ex illa fide, nisi qui immutabiliter beatitudinem ex genere suo, et non sunt ratio vel quae praeparata. Hoc magis aliter est deinde a nominalis, ad Occidit, Petrus de Allicia et etiam plus person distinet: «Nullum rei est ex praeparatum, et praeparatum quia hoc praeparatum». (Petrus de Allicia, Principium in 1<sup>a</sup> sent., fol. 17, et Principium in 2<sup>a</sup> sent., fol. XIV; et ibid. ibid. cat., art. Gerson, fol. 1323). Ita sunt illi in principium voluntatis, quae perducunt ad beatitudinem postulatam iudicium, qui non immutabilitatem fidei naturalis sed fidei naturalis.

Sic apparet quomodo quibus theologis etiam valde ad perverit ad graves errores ex hoc quod trahunt voluntatem illam, sive divina sive humana, et quod perit ad intellectum et ad naturam rerum per beatitudinem cognitam. Sic respondit a sapientia. Itaque praeparatum apparet quod nominalis, qui praeparaverant protestantismum et positivismum.

operatio ad quam aliae ordinantur. Ergo beatitudo formalis est beatus amor Dei.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Visio Dei ordinatur ad ejus amorem, ut medium ad finem cuius gratia, nego; ut ratio ad effectum, vel ut essentia ad proprietatem, concedo. Ita contemplatio et amor Dei ordinatur ad actiorem erga proximum. E contrario, amor Dei suspirat ad visionem ejus, ut ad finem, in quo quiescit, ut dicitur in Ps., xvi, 15: «*Satisfabor enim appaeruerit gloria tua*». Sic visio beatitudinem affligit hominem dum ut possiderem, dum amor ratiorem affligit illud ut desiderabiliter, et amor beatorum gaudet et quiescit in Deo jam possesso.

9<sup>a</sup> *Obiectio:* Perfectibile ordinatur ad perfectionem, ut medium ad finem. Atqui visio ordinatur ad amorem, ut perfectibile ad perfectionem. Ergo visio ordinatur ad amorem ut medium ad finem.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Perfectibile ordinatur ad perfectionem essentialiter, ut medium ad finem, concedo; ad perfectionem consequentem, nego. Pariter eundem modum minor.

Perfectio consequens differt ab essentiali prout supponit rem essentialiter constitutam, et ideo se habet ad illam exorandam ut proprietates ad essentiam. In vita quidem singulis ordinatur ad amorem ut ad finem; sed in patria non ita est, nam ibi amor sequitur visionem ut proprietates essentium.

10<sup>a</sup> *Obiectio:* Attamen amor amicitiae refert ad Deum propter se dilectum nostram visionem. Atqui sic est superior et magis ad Deum appropinquat. Ergo in amore est essentialiter beatitudo formalis.

*Respondetur:* Ad maiorem: Amor amicitiae refert quidem ad Deum nostram visionem, ut refert etiam nostram beatitudinem jam constitutam idem non constituit eam, sed eam sequitur ut proprietates necessariae; nam hic amor amicitiae non est liber in caelo, et illi qui videt Deum non potest ipsum non amare super omnia amorem concupiscentiae et amore amicitiae, et tunc peccatum est impossibile. Haec sequuntur ex visione, ita Goulin, *Philosophia*, I, IV, q. 1, a. 3.

Ad minorem: Ipsa visio magis appropinquat ad Deum, ut ait Cajetanus, V, quia actus visus est quasi pars ipsius finis ultimi; nam finis ultimus quo et finis ultimus qui integrant unum finem. «*Deus enim visus est finis, et non sunt duo fines, scilicet Deus et visio*». Unde visio per modum nulus cum Deo viso super omnia diligitur a caritate, et hoc signatur necessario ex visione.

11<sup>a</sup> *Obiectio:* Quod est posterius generatione est perfectius. Atqui amor beatificus generatione posterioris est visio. Ergo amor beatificus est perfectior.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Quod est posterius generatione ante rem constitutam, ut dispositio ultima, est perfectior quam precedentes dispositiones, concedo; post rem constitutam, nego, sic proprietates non sunt simpliciter perfectiores quam essentia ex qua derivantur. Et prima proprietates humanas ab essentia animae, scilicet intellectus, est perfectior quam secunda, scilicet quam voluntas.

12<sup>a</sup> *Obiectio:* Actus amoris est quid ultimum. Atqui beatitudo formalis est quid ultimum. Ergo beatitudo formalis est actus amoris.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Actus amoris est quid ultimum per modum consecuti, scilicet possessus Dei visi, nego; per modum contemplati, concedo.

13<sup>a</sup> *Obiectio:* Illud melius est cuius oppositum est peius: nam optimum opponitur pessimo. Atqui odium Dei peius est carentia visus Dei. Ergo raritas est melior visione Dei.

*Respondetur:* Hoc minus probat: nam sequeretur quod etiam minimum virtus, r. g. temperantia, melior esset visionem beatificam; oppositum enim huius virtutis est vitium, et est peius carentia visus Dei.

Ad solutionem autem obiectiois dicendum est: Transcat maior; quia consideranda est distinctio inter ordinem moralem et ordinem physicum. Distinguo minorem: Odium Dei est peius carentia visus Dei, in ordine physico, nego; in ordine morali, concedo. Contradiungitur conclusionem. Caritas est melior visione Dei, in ordine physico, nego; in ordine morali, si remaneret ejus actus liber et moralis in caelo, transcat.

*Rebutatur* cum Joanne a S. Thoma: Carentia visionis beatificae, ut est damnatio aeterna, peior est physice quam odium Dei, quia est privatio ultimas perfectionis hominis et summa miseria, huiusque peccatum reddit irreversibile. Sed odium Dei est peius in ordine morali, quia damnatio non est culpa. Item quoddam distinctionem conclusionis dicendum est quod caritas est melior visione Dei non in ordine physico sed solum in ordine morali, et hoc solum si remaneret actus liber et moralis, non vero si non remaneret in patria actus liber et proprie moralis ac meritorius. Amor Dei in caelo est supra ordinem meritum et supra libertatem.

Dicendum est iusuper quod obiectio non est in bona forma; quia non est bene comparatio. Nam odium Dei opponitur caritati contrarie et carentia visus opponitur visioni privative. Unde legitima consequentia esset thesis nostra, scilicet.

Illud melius est cuius oppositum est prius. Atqui privatio visus Dei est peius privatione amoris Dei, quia est privatio maioris perfectionis quae scilicet habetur solum in patria. Ergo visio Dei est melior amore Dei.

14<sup>a</sup> *Obiectio:* Attamen ordo moralis superat ordine physicum. Atqui caritas est melior visione Dei in ordine morali. Ergo caritas est melior visione Dei simpliciter.

*Respondetur:* Ordo moralis superat ordinem physicum naturam inanimatam, concedo; naturam intellectivam et divinam, nego. Minor transcat. Distinguitur eodem modo conclusio: Caritas est melior visione Dei simpliciter, si visio Dei pertineret ad inferiores ordinem physicum, concedo; si ad superiores, nego.

*Rebutatur:* Ordo moralis fundatur in nostra natura intellectuali: ideo non mirum est quod supremus actus hominis in patria.

scilicet visio beatifica, tum amor beatificus, sicut *supranaturales* (in hoc sensu: supra libertatem et meritum) et a fortiori *virtutes Dei ad intra*: nam sunt necessarie et superiores narrationibus liberis Dei ad extra.

15<sup>a</sup> *Obiectio*: Proprietates beatitudinis sunt fructus, pax, impeccabilitas, quae manifeste ad voluntatem pertinent: sequuntur enim ex actu voluntatis, non ex actu intellectus. Ergo beatitudo formalis est actus voluntatis.

*Respondetur*: Distinguo antecedeus: Hae proprietates non sequuntur ex actu intellectus immediate, concedo; mediante amore beatifico, nego. Amor igitur beatificus est prima proprietates beatitudinis, non vero ejus essentia.

*Instantia*: Remanet tamen quedam difficultas quoad beatitudinem naturalem ex ipsis principiis S. Thomae, scilicet:

Amor Dei perfectior est quam quilibet cognita quae est infra visionem beatificam; nam tradit in Deum ut in se est; ipsique immediate unitur. Atqui beatitudo naturalis non sit per visionem beatificam, sed per cognitionem Dei abstractivam. Ergo saltem in ordine mere naturali beatitudo formalis esset actus voluntatis, scilicet amor Dei, et non actus intellectus (cf. Salmant., *De ultimo fine*, lib. 6, dub. II, n. 29).

*Respondit* Goudin, ibi, etc., cum pluribus Thomistis: Distinguo majorem: si amor perfectior est perfectiusque unit Deo, quoniam cognitio infra visionem, in ratione assecutivis et possessionis, ergo; alio modo, transeat. Amor enim, quantumvis actus praerogativis excellat, ex sui ratione non est concussivus et possessivus, proinde minus aptus est ut sit essentialis beatitudo formata. Sicut et unio hypostatice, quamvis perfectius noiat Deo, quam ipsa supernaturalis visio, quia tamen non coniungit Deo ut bono intelligibili possessore, sed ut supposito sustentanti, ideoque esse negat essentialis perfectitas. Et forte, ut ait Goudin *ibid.*, ex ultima contemplatione naturali Dei quae fuisse primum ultimum in statu naturae purae sequeretur necessario (necessitate consequentiae) amor Dei auctoris naturae, sicut secundum S. Thomam probabile est quod angeli sunt impeccabiles in ordine naturali. Cf. etiam Salmant., *De Beatitudine*, lib. 6, dub. 3, n. 31.

Quoad praedictam solutionem, dicunt Salmanticensis (*De Beatitudine*, disp. 6, dub. II, n. 80) quod non caret probabilitate, scilicet quod superna cognitio naturalis Dei auctoris naturae sit minus perfecta quam amor consequens, quamvis enim superet in ratione possessionis. Adhuc tamen: si Sed re bene inspecta, non ita cohaeret cum doctrina S. Thomae et Aristotelis. Uterque enim, ut vidimus, ex eo probat beatitudinem naturalem consistere in speculatione, quia debet esse optima operatio, et optima operatio debet esse optimarum potentiarum, quae est intellectus. Sentit igitur praedictam speculationem absolute perfectiorem esse quocunque actu naturali voluntatis.

Unde dicunt Salmanticensis, *ibid.*, n. 31: «Dixerunt est cum Cajetano et Bannez, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 23, a. 6, doctrinam illam D. Thomae (nam *Dei perfectior est Dei cognitio*) intelligi de amore solius caritatis, quia amat Deum perfecte, ut est in seipso, ad quem tamen nulla cognitio, excepta visione beatifica, attingit: et ideo sicut plus de ejus bonitate ordinamus quam in via clare cognoscimus, ita caritate, quae fide regitur, plus quam cognoscimus, amamus. Ceterum amor naturalis Dei non diligit Deum formalissime, ut est in se, sed ut splendet in creaturis... nec praedicta dilectione plus amatur, quam huiusmodi requiritur naturali clare de illi deprehenditur».

### 3) Objectiones Suarezii.

Suarez (disp. 7, sect. 1), ad conciliandam Scotum cum S. Thoma, putat ipsam beatitudinem formalem consistit essentialiter in duobus actibus ex quo, scilicet in visione et amore Dei. Semper electionis Suarez vult invenire viam mediam inter ar. supra S. Thomam et Scotum.

Cum haec Thomistae dicunt.

Duo ex quo sunt coordinata ut non subordinata, ac quibus coordinatio praesupponit subordinationem principio ordinis.

Atqui Dei amor subordinatur visioni Dei, inquantum possessioni summi Boni, quod est principium ordinis. Ergo Dei amor et Dei visio non se habent ex quo, scilicet, non sunt aequae simul assecutivae ultimi finis, sed nunc prius altera.

*Explicatur*: Major est evidens. Duo milites ejusdem gradus non morduntur nisi subordinatur duci. Cf. S. Thomam I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 100, a. 6. Actus autem voluntatis praesupponit intellectionem, quia nihil videtur nisi praecognitum. Ergo visio et amor non possunt esse aequae simul assecutivae ultimi finis.

*Confirmatur*: Non possunt esse duae operationes aequae perfectissimae erga finem ultimum possessionis: nam vel specie distinguuntur, et tunc una est perfectior altera; species enim subordinatur ad numerum; vel numero solum distinguuntur, ut duae intellectiones ejusdem objecti, et tunc secundum est superflua.

Cf. SALMANTICENSIS, *De Beatitudine*, disp. I, dub. III, § II; BILLY, *Cursum theol. de beatitudine*, disp. II, § II, Dico 1<sup>a</sup>.

Obijciunt tamen Suarez, ejusque discipuli.

1<sup>a</sup> *Obiectio*: Duae causae partiales integrant unam causam totalem. Atqui visio et amor concurrunt partialiter ad assecutionem finis. Ergo visio et amor integrant unam totalem primam assecutionem.

*Respondetur*: Transeat maior: distinguo minorem et contra rationem: Hoc esset possibile si res possetur dari divisibilis, tunc enim per partes occuparetur et possideretur. Sed Deus est indivisibilis et dici nequit: Aliqua pars Dei possideretur per visionem, altera vero pars per amorem. Per unam operationem totus Deus attingitur et possidetur, ita ut secunda operatio sit solum quid consequens

possessionem, et ita est amor Dei jam habiti per visionem. Actus voluntatis, ut probavit S. Thomas, non est assensivus, ad hoc venit aut minus (ut desiderium) aut tardius (ut delectatio de deo jam habita).

Multa et Suarez semper ponunt duos causas partialis *obstantias*, ut duos trahentes auri, ubi S. Thomas ponit duos causas totales *subordinatas* in consensu: sic Causa prima et causa secunda, intellectus et voluntas in deliberatione et electione.

2<sup>a</sup> *Obiectiv*: Duae operationes sunt meliores quam una. Alqui beatitudo formalis est summa perfectio. Ergo beatitudo formalis est simul in duabus operationibus.

*Respondetur*: Concedo maiorem; una duae operationes sunt meliores quam una *sicem* existeret. Distingua minorem: Beatitudo formalis est summa perfectio, ut *status beatitudinis*, concedo; ut *essentia beatitudinis*, subdistinguo: radicaliter, concedo; extrinsece et complete, nego.

Elementa beatitudinis formalis est summum bonum ut quo, scilicet est *consecutio summi boni*. Sic ejus essentia radicaliter continet diversas proprietates beatitudinis, praesertim amorem. Sed essentia beatitudinis non continet aggregationem bonorum necessariam ad statum beatitudinis, scilicet non consistit plures operationes.

3<sup>a</sup> *Obiectiv*: Sola visio una implet omnia iusta desideria beati: nam beatus desiderat ulterius alius operationes. Alqui beatitudo formalis debet implere omnia iusta desideria beati. Ergo beatitudo formalis non consistit essentialiter in sola visione.

*Respondetur*: Sola visio, non implet omnia iusta desideria beati, radicaliter argui; consummative, concedo. Contra distingua minorem: Beatitudo formalis debet implere omnia iusta desideria beati, radicaliter, concedo; consummative, nego.

Alia sequitur quod ad beatitudinem essentialiter requireretur glorificatio corporis: nam et illam beati desiderant.

4<sup>a</sup> *Obiectiv*: Tunc de potentia Dei absque aliquo posse esset essentialiter beatus sine amore Dei, Deo suspendente concursus ad hanc naturam. Alqui concursus videtur absurdum. Ergo et antecedens.

<sup>1</sup> Philosophia Suarezii est potius philosophia *subordinationis* quam *subordinationis* causarum. Hoc ostendimus in alio libro *Le système du principe de finalité*, Paris, 1872, p. 181 ss.: a D<sup>no</sup> Suarez, la cause première et la cause seconde sont plutôt deux causes partielles combinées, que deux causes totales dont la seconde est subordonnée à la première. De même la faculté cognitive et la simplicité représentative de l'objet (speculatives) et la simplicité de la délibération, le dernier jugement pratique et l'action volontaire. De même pour le constituant de la *beatitudo*. De même encore pour la coordination de la contemplation et de l'action dans la vie mixte ou apostolique. Au contraire S. Thomas et les thomistes voient en tous ces grands problèmes des causes totales dont la seconde est *subordonnée* en sa causalité même à la première.

*Respondetur*: Nihil minus esset *essentialiter* beatus, sed tamen non diceretur simpliciter beatus, quia vox a beatitudo a non est impossibile ad significandam solam essentiam beatitudinis, sed ad significandam illam ut affectum suis proprietatibus rationalibus. Item aqua quando ipsi inest unus aut alter gradus caloris, licet habeat essentiam caloris, non dicitur calida quando remanent illi gradus essentiali. Pariter inter nos, licet essentiam hominis habeat, non dicitur homines perfecti.

Denique ipse Suarez admittit quod praeter essentiam beatitudinis, quam nihil in visione et amore, sunt proprietates, v. g. pax, impeccabilitas, immutabilitas. Ergo haec proprietates de potentia Dei absque potestate separari, et tamen homo remaneret essentialiter beatus.

*Conclusio*: Unde non obstantibus his objectionibus, sive Scoti, sive Suarezii et aliorum, remanet solida sententia S. Thomae, quae enunciat est in Ecclesia, et admittitur a multis etiam extrinsecis scholarum proprie Thomisticae, v. g. S. R. Bellarmine, Beuno, Tostato, Vasquez, etc.; scilicet: Beatitudo formalis est essentialiter in visione beatitudinis.

*Nota* — Defendendo hunc articulum quartum contra Scotum, jam quidem diximus beatitudinem esse essentialiter non solum in visione Dei, sed in visione Dei; de qua visione non loquitur S. Thomas nisi articulo octavo. Unde nunc breviter exponenda est doctrina articuli sequentis.

In articulis qui sequantur ostenditur quare beatitudo perfectissima et supernaturalis non potest esse nisi in visione Dei, non in illa visione abstractiva Dei.

#### ART. V. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO INTELLECTUS SPECULATIVI AN PRACTICI.

*Conclusio*: Beatitudo formalis magis consistit in operatione intellectus speculativi quam practici.

*Probat*: Beatitudo est optima operatio, scilicet optima potentia respectu optimi objecti. Alqui optima potentia est intellectus, cuius optimum objectum est Deus, qui non est quid operabile, sed objectum intellectus practici. Ergo beatitudo formalis est essentialiter in operatione intellectus speculativi.

Admiratur duas constructiones, scilicet: 1<sup>a</sup> contemplatio sicut ipsa beatitudo queritur propter seipsam, quantum subordinate ad Deum, dum e contra actus intellectus practici queritur non ad sciendum sed ad operandum, propter actionem regulatam, vel propter opus externum faciendum; 2<sup>a</sup> in vita contemplativa homo communicat cum Deo et angelis, in vita practica communicat pluribus animalibus, scilicet laborando ad habenda necessaria ad sustentationem vitae.



Unde S. Thomas dicit, sicut Aristoteles, *Ethic.* I, 10, v. 7 et 8, quod beatitudo imperfecta, qualis hic haberi potest, principaliter consistit in contemplatione, secundario in operatione intellectus practici ordinantis passiones et actus. A fortiori beatitudo perfecta futura ritus est essentialiter in contemplatione. Quam quidem optime explicat Augustinus dicens quod «contemplatio promittitur nullis actuum omnino finis, alius aeterna perfectio gaudiorum» (*De Trinit.*, lib. I, cap. 10, in primis, citatur a S. Thomas in argum. a Sed contra» hujus articuli.).

Hae enim valent contra pragmatismum modernum.

#### ART. VI. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN CONSIDERATIONE SCIENTIARUM SPECULATIVARUM.

**Conclusio:** Beatitudo perfecta non potest essentialiter consistere in consideratione scientiarum speculativarum. Inter ipsas praesulatur metaphysica, quae ad evangelium Dei pervenit.

*Probat.* (Cf. supra, I, q. 88, n. 2): Agitur de beatitudine super naturalis, unde dicitur in argum. a Sed contra» cum Jeremia, IX, 23: «Non gloriatur sapiens in sapientia sua».

Per principia a rebus sensibilibus abstracta non possumus perfecte cognoscere substantias immateriales, praesertim Deum, sed eas cognoscimus solum analogice, quod id quod commune est in illis cum sensibilibus; et quod id quod proprium est in eis eas cognoscimus negativè et relative. Sic dicitur negativè quod Deus est indivisus, immutabilis, invisibilis; vel relative, quod Deus est summum bonum, summum verum. Alqui consideratio scientiarum speculativarum non se extrahit ultra viam primariam principiorum a sensibili. Illas abstractorum. Ergo consideratio scientiarum speculativarum non ducit ad perfectam beatitudinem, sed solum ad beatitudinem imperfectam.

*Magis adhuc expresse constat*, notando quod etiam supposito perfecte cognitione metaphysica de Deo, adhuc remanent multae observationes, praesertim quoad ultimam conciliationem plurimum utriusque illius, scilicet, v. g. quomodo iustitiae conciliantur inter se Dei immutabilis etque liberis; actus liber non potest esse in Deo quid contingens et mutabile. Item quomodo iustitiae conciliantur praesentia et libertas humana; summa et omnipotens veritas cum permissione mali; summa misericordia, quae peccatum condonat, et inexcusabilis iustitia. Afferunt quidem explanationes et ista non videntur seu contradictiones, quae sunt apparentes tantum, solvantur scilicet in illis ex consideratione eminentiae Deiatis, nam quia sunt divinus in interioribus, sunt ita in superioribus. Attamen remanet obscuritas supremi mysterii plurimamque; et sic surgit in homine desiderium conditionale et lucifera videndi ipsammet essentiam Dei nuntioris nutu, ut cognoscendam ultimam conciliationem attributorum huius essentiae. De hac autem desiderio agitur in art. octavo.

Nunc autem iam videmus quod metaphysica, etiam altissima, non potest praebere beatitudinem perfectam, omnia desideria satietatem, vel solum beatitudinem imperfectam.

#### Solventur obiectiones:

*In Objectione articuli:* Felicitas, ut Aristoteles, est operatio altissimi facultatis circa altissimum objectum. Alqui haec operatio perducit ad sapientiam acquisitam erga Deum. Ergo beatitudo formalis est in actu sapientiae acquisitae erga Deum. Hae est doctrina Aristotelis.

*Respondet* S. Thomas: «Philosophus loquitur de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest».

*Instantia* Deri potest: Si homo creatus fuisset in statu meri naturalis, etiam post mortem non habuisset ut primum vitae virtutes nisi cognitionem abstractivam Dei auctoris naturae et auctorem proprium suum.

*Respondetur:* Contrae Inim; sed haec beatitudo naturalis non fuisset omnino perfecta, quia remansisset semper alio satisfactione felicitatis videndi Deum per essentiam, de qua agendum est in art. 8 (cf. *Notas*, Philosophia, p. 11, de Felicitate). Potest tamen Gaudium quod haec altissima cognitio abstractiva Dei in beatitudine naturali inferret secundum necessitatem consequentiae amorem Dei in ordine naturali. Sic S. Thomas dicit, I, q. 63, a. 1, ad 3<sup>am</sup>, ut probabile, quod angelus non petisset in ordine naturali.

*Obiectum* circa processum illius in hac articulo et in duabus sequentibus. Dubium istud expungitur a Cajetano in hoc loco, scilicet: «S. Thomas videtur digredi a perfecta beatitudine simpliciter ad perfectam beatitudinem animae. Licet enim perfectum beatitudinis simpliciter consistat in supernae conjunctione ad summum simpliciter, perfectum tamen beatitudinis hominis (qui est infirmum intelligentem) consistit in conjunctione sibi proportionantis ad summum, scilicet in eo quod dicitur Dei ex sensibilibus».

*Responsio* Cajetani ad hoc reducitur: Illa esset et operetur de beatitudine naturali, vel in vita mortali vel in vita ultimas sequatur. Sed S. Thomas hic scribit ut theologus et idem considerat hominem ut est de facto ad finem supernaturalem ordinatum.

*Instantia:* Sed S. Thomas potuisset modo magis expresso distinguere ultimum finem naturalem et ultimum finem supernaturalem.

*Respondetur:* Haec distinctio iam quidem constat in his naturalibus, sed clarior proponitur in I, q. 23, a. 1, et I, II<sup>ae</sup>, q. 32, a. 1: ubi sunt alique virtutes decedentes; item de Veritate, q. 14, a. 2, ubi, quoniam quid sit fides, ait S. Thomas: «Est capax hominis bonum ultimum, quoniam una est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsam obtinendum vires naturales sufficient; et haec felicitas de qua philosophus loquitur (Deum) scilicet auctorem naturae cognoscere ex sensibilibus et super eundem intelligere. Aliud est hominis beatitudinis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsam obtinendum vires naturales non sufficient, nec ad cognoscendum vel deside-

mundum, sed ex sola divina liberalitate homini repermittitur, secundum illud 1 Cor., II, 9: *Quia non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae preparavit Deus his qui diligunt illum*. Et inchoatio boni vitae aeternae est fides infusa, ut ibidem dicitur. Cf. quod recentissimum controversium de hac re, duos optimos articulos P. K. Gagnebet, O. P., *Revue Thomiste*, 1948, n. III, et 1949, n. I-II, *L'amour naturel de Dieu chez S. Thomas* (examen ultimus specialis P. H. de Lubac, S. J.).

#### ART. VII. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM, SCILICET ANCELORUM,

et in cogitatione mediata Dei in hac speculo spiritali quod est natura angelica.

*Responsio est negativa.*

*Prohibetur dupliciter: 1<sup>a</sup> ex Revelatione*, Deus per Jeremiam ait: *« In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me »* (JEREM., IX, 24); Item I JOHANN., III, 2: *« Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est »*; I Cor., XIII, 12: *« Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognoscimus per partem; tunc autem cognoscemus sicut et cognovimus eum »*, Cf. definitiones Ecclesiae, DEKASCHUTZ, n. 331, 693, 809, 842, cf. art. sup.

*2<sup>a</sup> Prohibetur ratione*: Quidquid habet virtutem participatum, contemplatum non facit perfectum perfectionis ultimae intellectum nostrum. Atqui angelus habet esse participatum et proinde veritatem participatam. Ergo non fuit intellectum intellectum nostrum perfectione ultima.

*Ad 2<sup>am</sup>*: Angelus illuminatur tantum ab Dei minister.

Nolandum est quod etiam si intelligat a nobis cognosceretur natura angelica, sicut angelus semelipsum videt, ex hoc non haberetur de Deo nisi cognitio analogica, prout angelus est analogice similis Deo, ut est ens et intelligens: sed id quod est proprium Dei non cognosceretur nisi *negativum et relativum*, scilicet ens infinitum, non finitum, ens supremum etc. Unde remuneret semper desiderium cognoscendi in se essentiam Dei auctoris naturae, ut dicitur in art. sequenti, et longius in *Contr. Gent.*, III, c. 59: in inquisitione naturali quoniam de Deo habent angeli non quiescit eorum naturale desiderium, sed magis incitatur ad divinam substantiam vibradam.

#### ART. VIII. — UTRUM BEATITUDO FORMALIS SIT IN VISIONE DIVINAE ESSENTIAE.

*Status questionis patet ex difficultatibus huius articuli formulatis.*

*1<sup>a</sup> difficultas*: Forte non est possibilis huius visio immediata Dei, sed solum mystica et obscura contemplatio Dei. Dionysius ait, *Thom.*

*Mystic.*, I: *« Per asperam intellectus homo coniungitur Deo sicut ovulo ignito », scilicet in religio.*

*2<sup>a</sup> difficultas*: Videre Deum immediate esset habere proprium perfectionem intellectus divini, quae videtur esse quid incommunicabile homini.

*Responsio* tamen est affirmativa et de fide definitiva.

In argumenta *« ad contra »* citatur auctoritas I JOHANN., III, 2: *« Cum apparuerit similes ei erimus et videbimus eum sicuti est »*, Item MATTH., V, 8: *« Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt »*, Item IUD., XVIII, 16: *« Angeli eorum (parricidarum) in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est »*, Item I Cor., XIII, 12: *« Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem »*, Cf. etiam BACCH., XII, 12: *« Apoc. »*, XXXI, 4, Phares alii textus afferuntur in parte degenerationis summae, I<sup>a</sup> q. 12, ubi agitur de generatione de visione beatifica. Nunc agendum est de ea solum sub aspectu morali, scilicet prout habet rationem fidei ultimi supernaturalis. Est de fide dubitatum quod beatum in eam *« statim clare ipsam Deum Trium et unum sicuti est »* (CUM, Flor., in Deuz., 693); et aliter Benedictus XII, in Consilii *« Benedictus Deus »* (cf. Deuz., 530) dicitur: *« (Beati in eam) vident divinam essentiam visionis intuitiva et etiam variata, nulla mixtione creatura in ratione objecti cui se habente, sed divina essentia immediate se unde, clare et aperte se ostendunt, quodque sic videntes eandem divinam essentiam perfruantur »*. Pariiter definitum est quod ad hanc visionem beatificam requiratur *« supereminens humer gloriæ »*. Consilium Vienneense, damnavit hanc de generationis propositionem: *« Quod quilibet intellectus naturalis in seipsa naturaliter est beatus, quodque omnia non indigent lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fructum »* (Deuz., 475).

In his ultimis Ecclesiae definitis possibilitatem, convenientiam et existentiam visionis immediate Dei, debuit etiam ejus *« superna largitatem et gratitatem »*, juxta illud S. Pauli, I Cor., II, 9: *« Quia non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae preparavit Deus his qui diligunt illum »*.

Quod hoc voluit, est, quod desiderium Ecclesiae, dumatio Boji et Jansenianum (cf. Deuz., 1021).

Dumatio sunt huius propositiones:

1<sup>a</sup> *« Humana natura sublimis et exaltata in consortium divinae naturae debito fuit integrallim primae conditionis et prout natura debita est et non supernaturalis »* (Deuz., 1023).

2<sup>a</sup> *« Absoluta est eorum generalitas, qui dicunt, hominem ab initio, prout quoddam supernaturali et gratitatem, supra omnem naturam volunt esse fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret »* (Deuz., 1023).

3<sup>a</sup> *« Integritas primae exaltationis non fuit inditum humanae naturae exaltata, sed naturalis ejus conditio »* (Deuz., 1023).

3<sup>a</sup> « *Gratia* Adami est sequela creationis et erit debita naturae suae et integræ » (Denz., 1383, inop. desumpta ex erratis Quesnel).

Ex quibus patet juxta Bajam et Jansenis non debere distinguere finem ultimum naturalem et hominis ultimum supernaturalium, et visionem beatificam non solum esse possibilem et convenientem, sed *debitam*; ipsam scilicet *correspondere nostro naturali desiderio efficiendi* ex seipsum, ut proinde non erit intrinseco supernaturalium.

Hec rursus longe exposuimus in op. *De Revelatione*, l. 1, p. 386 et in 6<sup>a</sup> ed., t. 1, n. 361, 62.

Doctrinam Baji rursus apparet inter modernistas, ut notat Euclyen « *Puseanti* » : « Nunc desiderium e catholicis hominibus, qui quavis immanentiae doctrinam ut doctrinam rejiciunt, ea tamen pro apologia mutant, adeoque inveniunt hoc faciunt, ad in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici quædamvis subtilibus temperatissimis demonstrantur suaves, sed germinum verique novitatis virulentum... » (Denz., editio 17, 2103). Iam qui integralistae (modernistae) appellari queunt, volunt in nostram naturam invenire ipsam *germen* ritae supernaturalis, ut ibidem dicit Euclyen.

Ergo servandum hos munes declarationes Ecclesiae, *visio beatifica*, seu *visio* inmedium Dei, est quidem *possibilis*, conveniens, est praesentibus nobis repositum, ut *superat non solum vires sed exigentias nostrae naturae, vel naturae angelicae*; est sicut *gratia consummata omnino gratuita*, quia phantasi Dei, ex infinita bonitate sua, ordinare hominem ad finem supernaturalem. (Cf. Com. Vatic., quod Denz., 1786, seq.).

Notandum est denique quod Bajus vidit in parenti isto articulo S. Thomae saepe doctrinam turrire, scilicet desiderium naturale efficiens visionis beatificae, et ex hinc desiderio demonstrationem possibilitatis et existentiae hujus visionis.

Intraimus doctrinam Angelici de *existentia visionis beatificae*. Et quidem vidimus, quid hic dogmate de ad, quid intendit facere S. Thomas in corpore articuli.

In hoc articulo, sicut in 1<sup>o</sup>, q. 12, n. 1 (Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei), S. Thomas non *est solum ratione probat existentiam aro possibilitatem visionis beatificae*, quia *mysterium intrinsece supernaturalium nequeat naturali lumine rationis demonstrari, ne post revelationem quidem*. Dicit Com. Vatic. (Denz., 1786) : « *Divina mysteria quippe natura intellectum humanum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et hinc accepta, ipsius tamen intel velamine emittent et quodam quasi religioe velo involvant, quomodo in hac vita*... » peregrinamus a *Contum* » per idem enim ambigimus et non per speciem. Et dominatus est Rosmini (cf. Denz., 1915) qui dicebat quod Trinitas demonstrari potest *sistem* indivisi, seu per aliam rationem.

Inter haec autem mysteria intrinsece supernaturalia sunt non solum SS. Trinitas, sed et Incarnatio, Redemptio, vita gratiae et

gloria; nam *gratia et gloria sunt participationes reales et formales divinae naturae, seu vitae Dei interioris*. Et *ideo sola ratione probat* existit, ne post revelationem quidem, existentiam aut possibilitatem gratiae vel gloriae, scilicet *visus beatificae* (cf. Denz., 1689, contra integralistam qui erravit quædam circa finem supernaturalium seu vires supernaturalium beatitudinis utrumque).

Quare non possit dari demonstrationem? Quia *id quod est supernaturalis quoad substantiam est supernaturalis etiam quoad cognoscibilitatem*, quia verum et eius convertitur. Atqui *visio beatifica*, sive in sua existentia, sive in sua possibilitate, est *supernaturalis quoad substantiam*. Ergo *visio beatifica est supernaturalis etiam quoad cognoscibilitatem*, ideoque sola ratione cognosci nequit. Agitur de existentia et de possibilitate non essentialiter supernaturalis, quod sapienter scholastici demonstrabunt.

Quid igitur quoad defensionem horum mysteriorum intrinsece supernaturalium facere potest S. Theologia? Trium facere potest:

1<sup>o</sup> *Ostendere quod sunt in depositis revelationis, scilicet quod sunt revelata, et evidenter credibilia, propter signa divinae revelationis*;

2<sup>o</sup> *De his intelligentiam quandam quævere ex analogia eorum quae naturaliter cognoscuntur* (cf. Denz., 1794);

3<sup>o</sup> *Revivere his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea non esse necessaria*. Cf. S. Thomas in articulo, *De Trinitate*, q. 2, n. 3. Item 1<sup>o</sup>, q. 1, 8, ad 2<sup>am</sup>: « *Utrum contra doctrinam rationis humani, non quidem ad probationem fidem, sed ad manifestandum aliquam viam, quae traditur in hac doctrina*... » Item 1<sup>o</sup>, q. 32, a. 5: *utrum per rationem naturalem possit cognosci Trinitas divinae personarum*. Respondetur *negative* (ad 2<sup>am</sup>), *sed afferuntur argumenta convergentia*: « *Inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae indicet jam posita ostendit congruere consequentes effectus*, r. g. Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes. Non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum ».

Ita de visione beatifica quae est supernaturalis quoad substantiam et proinde quoad cognoscibilitatem; non verum et eius convertitur. Cf. de Trinitate, q. 14, n. 2, quod supernaturalitatem visionis beatificae prout superat cognoscibilem nostram naturalem. Item 1<sup>o</sup>, q. 12, n. 1, p. 8<sup>o</sup>.

Unde in hoc articulo, sicut in 1<sup>o</sup>, q. 12, n. 1, S. Thomas vidit

<sup>1</sup> Quod illarum rationem circa hunc articulum, cf. *Rev. de Saint Phil.* et *Théol.*, 1929, pp. 101-122, art. P. BERNARDINI, *Beatitudo et deus interior*, in qua, p. 113, data bibliographia articulo de hoc re. Hic articulus quod dicitur esse assertio videtur quidem, aliter non potius verum esse id quod articulus 1<sup>o</sup> 211, scilicet quod ex populi dubio (quod demonstratur per aliam rationem beatificae). Pro (quodque) aliter hoc argumentum est solum fortissimum argumentum convergentis, quia hoc ratio beatificae est mysterium intrinsece supernaturalis quoad substantiam et cognoscibilitatem.

Tunc quædam longius tractantur in *tr. de Deo* apud, 1389, p. 264-268.

solum addere argumentum convenientiae in favorem visionis beatitudinis et confutare objectiones negantium. Cf. *Dr. Rerel.*, t. I, p. 385, ed. Fr., t. I, p. 386, ss.

Est quoddam parva differentia in modo proponendi argumentum in 1<sup>a</sup>, et in 1<sup>a</sup>-11<sup>a</sup>. Argumentum expositum in 1<sup>a</sup>, q. 12, a. 1, ad hoc reducitur.

*Naturale desiderium non potest esse inane*, seu tendere ad aliquid impossibile. Atqui iunct homini naturale desiderium cognoscendi unum solum an sit prima causa, sed quid sit in se. Ergo cognoscere essentiam primae Causae ut est in se non videtur homini impossibile.

Eodem argumentum aliter quodammodo exprimitur in 1<sup>a</sup>-11<sup>a</sup> in act. praesenti. Differentia est praesertim in formulatione maiore et conclusionis argumenti, quod sic exprimi potest:

*Homo non est perfectus: igitur quomodo restat ei aliquid desiderandum.* Atque iunct homini naturale desiderium cognoscendi non solum an sit prima Causa, sed quid sit in se. Ego perfecti beatitudo hominis non potest esse nisi in visione divinae essentiae.

Explicandae sunt maior et minor.

*Major*, ut est in 1<sup>a</sup> P., est formula quaedam principii finalitatis: nam si nunc agens agit propter finem, desiderium naturale est propter finem, scilicet una potest esse inane, seu frustra, scilicet sine finalitate, quia tunc tenderet ad aliquid et tendere ad nihil. Nec dici potest quod forsitan tradit ad aliquid actum, nam hoc potest esse pro desiderio nascente ex phantasia, e.g. desiderio habendi pecuniam ad voluntatem, non verum de desiderio naturali, scilicet in ipsa natura fundato, quia ipsa antea non potest esse fallax. Imaginando quidem et intelligentia fulfillsur quando unum duo elementa inveniuntur, sed nec imaginatio nec intelligentia fulfillsur circa simplicia et circa earum objectum adaequatum et simplex; e.g. intelligentia non fulfillsur circa ens et principium contradictionis. Item nec natura fulfillsur circa id ad quod ipsa tendit.

Notandum est: in hac maiori quod dicitur desiderium naturale non potest tendere ad aliquid impossibile, minus quam ad aliquid non existens; nam S. Thomas intendit defendere potius possibilitatem visionis beatitudinis quam ejus existentiam, quia a deo dei gratuito dependet.

*Major* ut formulatur in 1<sup>a</sup>-11<sup>a</sup>, facillime obviatur, sed cognoscitur solum ex illo quod homo unumquodque ad beatitudinem omnino perfectum.

*Minor* est eadem utrobique, et non est sine difficultate. Num videtur aliis probare, aut non satis. Sunt itaque difficultates. Nam si agitur de desiderio naturali effraci seu exigentiae, aliis probaret, et esset haecesis Baji, scilicet visio beatitudo esset debita, sicut immunitas animae et concupiscentia naturalis Dei necessitas ut bene agendum naturaliter, et proinde non esset supernaturalis. Si vero agitur de desiderio continuato et ineffraci, hoc desiderium frustrari potest et tunc argumentum non satis probat, nam ne quidem videtur esse desiderium naturale ineffraci videndi Deum: unum explicatio terminum naturalium requirit solam perfectam cognitionem abstractivam

essentiae primae causae, quin Deus causat res naturales non per suam naturam, ex necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Et ille sufficit ad explicationem terminum naturalium scire quod Deus est primum ens, intelligens et volens. Hoc autem jam regociscitur per metaphysicam seu theologia naturalis, prout cognoscit analogie non solum existentiam, sed et naturam primae Causae. Sic ne quidem argumentum convenientiae habetur in favorem visionis beatitudinis.

Respondendum est ergo huic ultimae difficultati et dicendum est de quoniam desiderio loquitur S. Thomas.

1<sup>a</sup> Responsio ad hanc ultimam difficultatem, quae minor est:

Ad explicitum terminum naturalem antecedit quidem cognoscere abstractivam naturam Dei; sed cognitio abstractiva Dei, clamat fore perfectissima, remanet analogice tantum, et in ea magna obscuritas remanet quoad intimam conciliationem plurium attributorum divinarum, ut divinus; scilicet quomodo intime conciliantur inter se Dei immutabilitas et ejus libertas, quomodo actus liber non sit quid contingens in Deo; quomodo conciliantur omnipotens bonitas et permixtio tot malorum; quomodo in infinita misericordia et infinita justitia. Subiungitur quidem antithesis, sed in hac solutione remanet obscuritas; nam de quolibet attributo divino scimus de eo quod est, potius quam quid est in se; ergo surgit naturale desiderium videndi rationem Dei auctoris naturae. Deo auctoris naturae, nam Deus Trinus ut auctor gratiae non cognoscitur sola ratione, nec proinde visio Dei ut est Trinus naturaliter desideratur (Cf. *Dr. Rerel.*, t. 386, 5<sup>a</sup> ed., p. 389).

Item secundum S. Thomam, III *Contr. Gent.*, 51, 54, 57, hoc naturale desiderium remanet in angelis post eorum naturalem cognitionem de Deo, quae multo perfectior est quam nostra. Et in his locis *Contr. Gent.* ut ostendit Ferraricus, contra Cajetanum, S. Thomas ostendit desiderium istud naturale jam viri ex cognitione effectuum naturalium, et non solum ex cognitione effectuum ordinis gratiae.

2<sup>a</sup> De quoniam igitur naturali desiderio loquitur S. Thomas?

Desiderium vel appetitus dicitur enim multipliciter, ut apparet ex sequenti divisione:

supernaturalis et abstractivus	caritatis (Diligo Deum super omnia et desidero vitam aeternam ad Deum glorificandum).	
	aquel (desidero Deum nihil).	
naturalis	innatus — est ipsa facultas appetitiva ante rati- onem.	
	necessarias quoad specificationem beati- tudinis in comuni.	
efficientis	efficax	
	liber	conditionalis et ineffraci



Cajetanus dicit quod in hoc articulo igitur de desiderio supernaturali, prout est nobis conaturali. Scotus per oppositum dicit quod est in nobis desiderium naturale innatum visionis beatitudinis. Bajus dicit esse desiderium naturale et efficax. Plurique Thomistae dicunt esse desiderium naturale inefficax.

Ad difficultatem respondetur secundum communem sententiam Thomistarum; scilicet Ferrizienses, Bannez, Salamancaenses, tunc, Billuart, quod S. Thomas non inquitur de naturali desiderio efficax, sed de naturali desiderio conditionati et inefficaci, seu de voluntate, quae, absolute liquendo, frustrari potest, et ita esset si Deo non placuisset ordinare homines modo gratuito ad finem super naturalem.

Sic argumentum non minus probat, sed satis, ut argumentum non productivum sed convenienter. Sic enim quodammodo ostenditur convenientia gratuite elevationis nostrae ad ordinem gratiae.

Manifestum est enim quod secundum S. Thomam non datur naturale desiderium efficax nisi re late ad bonum proportionatum naturae et ei inclinat. Ad hoc probandum citari possunt plures textus S. Thomae (vide in op. De Releat., 1<sup>a</sup> ed., l. 387, 5<sup>a</sup> ed., p. 362).

S. Thomas, dicit, I-II<sup>ae</sup>, q. 114, a. 2: « Ita eterna est quaedam bonum creantis proportionem naturae erigat, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I Cor., II, 9: Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae preparavit Deo his qui diligunt illum ». Item I-II<sup>ae</sup>, q. 119, n. 5: homo non potest mereri illum eternum sine gratia. Item ibid., n. 6: Nec esse preparare ad gratiam sine auxilio gratiae; item ibid., q. 114, a. 5: semper hoc probatur ex excessu vitae supernaturalis. Item ad probandum necessitatem virtutum theologiarum, I-II<sup>ae</sup>, q. 62, n. 1, ubi ponit et ad 3<sup>am</sup>; necessitatem donorum, q. 68, n. 2. Ivo ad probandum necessitatem gratiae pro angelis, 1<sup>a</sup>, q. 62, a. 2: « Videre Deum per essentiam est supra naturam conjunctibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere notitiam voluntatis ordinatum ad illum beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente, et hoc duxit auxilium gratiae », quia ordo agendum debet respondere ordini finium. — Clarior adhuc in De Verit., q. 14, n. 2, ubi ponit S. Thomas quid sit fides, postquam locutus est de bono ultimo proportionato naturae, quod consistit in perfecta cognitione illustrata Dei et in amore consequenti, dicit: « Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem creantis, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum (scil. desiderio efficaci) sed ex sola divina liberalitate homini reprimittitur secundum illud I Cor., II, 9: Oculum non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae preparavit Deo his qui diligunt illum », et hoc est vitium eternum ». Et ibidem addit S. Thomas: « Nulli autem potest ordinari in aliquam finem, nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem ex qua proveniat in ipso desiderium finis, et hoc est secundum quod aliquid inchoatur finis in ipso... Unde oportet quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae eterne, quaedam inchoatio ipsius sit in eo cui reprimittitur... et

hanc inchoatio est per fidem infusam, tunc est *germen, semen gloriae*, non vero ipsa natura humana. Unde immerito Bajus citavit S. Thomam pro sua sententia.

Certe certius S. Thomas non loquitur de desiderio efficaci vel exigentia. Nec loquitur de desiderio innato, quod admisit Scotus, scilicet de ipsa inclinatione voluntatis miterdente omnem cognitionem et desiderium elicium. Manifestum est enim ex ipsa articulo quod desiderium de quo loquitur S. Thomas sequitur cognitionem effectivam Dei et existentiam Dei. Juxta S. Thomam appetitus innatus fertur solum ad beatitudinem in eamam, ut dicitur de Verit., II, 2, n. 7: « Homini inditus est appetitus illius finis sui in eamam, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in rebus, in scientiis vel intellectibus, vel huiusmodi aliis, non est determinatum a natura ».

Unde, ut communis dicunt Thomistae post dispositiones habitas tempore Bati, agitur de desiderio naturali, non innato sed elicito, non efficaci sed conditionati et inefficaci (cf. Billuart, de Gratia, diss. II, a. 2: Utrum status naturae pura fuerit possibilis. Respondet affirmative, et postea subit objectiones Bati et dampnatam quod desiderium naturale clarum visionis Dei, distinguendum inter desiderium innatum et efficax, et desiderium elicium, conditionatum et inefficax, ita Bannez, Joannes a S. Thoma, Salamancaenses, etc.).

Hoc desiderium conditionati et inefficaci supponit fructum de bonitate et de naturalis inaccessibilitate objecti desiderati; scilicet ridere Deum immutabilem et hominem valde desiderabilem, sed naturaliter inaccessibile; vellemus hanc visionem si Deus nihil gratuito prestaret mediis ad illam obtinendam; quanta esset haec felicitas! Talem hanc voluntatem est vel explicita vel implicita prout obiectum desiderium aut confuse aut distincte cognoscitur: apud rudes est implicitum, apud philosophos et theologos est explicitum<sup>1</sup>.

Hic volentis exprimitur in Convivio Platonis, c. 2<sup>o</sup> (cf. De Bevel, I, 393): « Quia felix illud spectaculum fore putamus, si cui contingerit, ut ipsum pulchrum intueretur, sinceram, perfectum, purum, simplex... ipsum uniforme pulchrum divinum inspicere... Nonne cogitas quid sit... Nec minus afflicti et si quis alius hominum, is maxime immortalis existet? ».

Est igitur iudicium conditionate de inaccessibilitate huiusce visionis immediate essentiae divinae.

**Conclusio:** Unde, ut communis Thomistae dicunt, homo naturaliter desiderat desiderium non innato, sed elicito, conditionati et inefficaci videre essentiam Dei auctoris naturae. Hoc autem desiderium

<sup>1</sup> Notandum est quod pro S. Thoma primum velle affricas boni, prout distinguitur ab intentione efficiendi eundem bonum, est conditionati et inefficax, v.g. legem navigatore qui vult conservare merces suas, si non esset tempestas, cf. I-II<sup>ae</sup>, q. 11, n. 1. Item agricola vult conditionally et inefficaciter pluviam, si Deus vult eam concedere. Item Deus vult conditionally salutem omnium hominum, cf. I-II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 6, ad finem.

naturale, conditionale et inefficax non potest esse laque, ut videtur, seu tendere ad aliquid impossibile. Ergo sic *suadet* possibilitas visionis beatificae, seu existentia potentiae obiectualis vel elevabilis nostrae animae ad hanc visionem essentialiter supernaturalem, cuius supernaturalitas essentialis ralde sperat supernaturalitatem naturalis naturaliter cognoscibilis.

Sic facilliter solvuntur objectiones articuli.

Ad 2<sup>am</sup> notatur quod haec visio non potest esse comprehensiva.

**Dubium:** Quare hoc argumentum non sit apodicticum, sed solum *convencitio*, ut dicunt communiter Thomistae.

Quoniam Thomistae quidem tenent hoc argumentum non probare apodictice *ipsum* factum elevationis nostrae ad visionem beatificam. Sed quidam, rari, tenent quod *apodictice* hoc argumentum probat *possibilitatem* huius elevationis, si non ex parte gratiae et luminis glorie cuius intrinseca possibilitas est indemonstrabilis, saltem ex parte nostrae naturae, prout *argueretur aliquid absurdum in nostro naturali desiderio* si haec visio esset impossibilis. Ita locutus est olim Thomista Gonzalez.

Plerique Thomistae citati a Salmonicenses dicunt quod hoc argumentum est solum argumentum *convencitio* etiam per respectum ad possibilitatem intrinsecam visionis beatificae (cf. infra, p. 138).

Ad dubium respondendum est:

1<sup>o</sup> Jam dedimus rationem generalem; scilicet existentia et intrinseca possibilitas mysteriorum essentialiter supernaturalium ne post revelationem quidem demonstrantur sola ratione<sup>1</sup>. Atqui vita aeterna seu visio beatificae, et participatio naturae divinae, est *mysterium intrinsece supernaturalis*. Unde haec visio est impossibilis sine lumine glorie, ut probatur I<sup>a</sup> q. 12, a. 4, et sola ratione uenit prohari possibilitas luminis glorie, sed solum defenditur contra negantes.

2<sup>o</sup> Considerando naturam praedicti desiderii, apparet quod hoc argumentum est solum *valde* probabile. Nam hoc desiderium est *conditionale et inefficax*, id est si fieri potest, loquuntur est possibile (cf. Billuart): scilicet si visio immediata essentiae Dei est possibilis et ubi concederetur modo gratuito a Deo, quanta felicitas esset! Unde quia est *conditionale*, hoc desiderium non probat apodictice possibilitatem huiusce visionis, sed sit secundum hypotesin huius possibilitatis. Attamen quia hoc desiderium est *naturale*, scilicet non procedens ex phantasia, aut ex partiali cognitione alicujus philosophi aut sectae philosophicae, sed *in omnibus sapientibus* invenitur, *valde probabiliter* suadetur possibilitas visionis Dei auctoris naturae: et non potest ideo immediate Deus unus auctor naturae, quin simul videatur Deus Triplex auctor gratiae. Cf. SALMONTICENSES, in Iam. q. 12, a. 1.

<sup>1</sup> Nam supernaturalis quoad substantiam est supernaturalis etiam quoad cognoscibilitatem, prout verum et ens convertuntur. Cf. BILLUART, De Deo uno, diss. IV, art. 3, appendix.

Unde, breviter, hoc argumentum est *convencitiosissimum*, prout desiderium istud est naturale; sed tamen non est *apodicticum*, quia desiderium istud est conditionale: si Deus vellet me ad hanc visionem elevari, et si gratia elevans non intrinsecus repugnet.

Pariter nequit ex sola ratione probari quod obiectum adequatum intellectus nostri est non solum *ens ut ens*, obiectum metaphysicum, cognitum in speculo sensibilium, sed *ens secundum totam intentionem* cuius, continens Trinitatem clare visum, prout superius quolibet spectatum non solum sensibile, sed et angelicum, immo creabile. Ita loquuntur Salmonicenses.

## BREVIS CONSPECTUS DE DIVERSIS THEOLOGORUM OPINIONIBUS CIRCA HOC DESIDERIUM.

Cf. De Revl., I, 389 sqq., et 5<sup>a</sup> ed., I, p. 364 sqq.

DESIDERIUM	Intellectus	<p><i>quodammodo effluens:</i> (Ita Augustinus sec. XVI Nihil et Herd)</p> <p><i>inefficiens:</i> (Securus)</p> <p><i>secundum quod naturale:</i> (Cajetanus contra Securum)</p> <p><i>simpliciter naturale:</i> scilicet ex cognitione effectuum naturalium (Plerique Thomistae et loquuntur de desiderio condi- tionali et inefficaci).</p>	<p>quia visio intellectus Hil est inter nis</p> <p>quia haec beatitudo altissima est omnibus conveniens ad finem omnium; sed non est omnibus nota, unde non efficaciter desideratur.</p> <p>quia naturale desiderium non se extendit ultra facultatem naturae; sed cognoscit effectum gratiae quasi naturaliter serpi haec desiderium condigne naturae.</p> <p>quia S. Thom. loquitur de effectibus naturalibus.</p>	<p>naturalis, quod apodicticum.</p> <p>supernaturale, quod convenitatem et natura.</p>
------------	-------------	---	--	--

Summa medium rami tenet inter S. Thomam et Securum; scilicet admittit nobiscum desiderium conditionale et inefficax, sed simul admittit etiam potentiam obiectualem activam, quae simul est desiderium laetiae Securi. Haec opinio autem non est stabilis, sed semper fluctuat in alterutram partem.

### Examen harum opinionum.

1<sup>o</sup> Augustinianorum opinio nimiam affertatem habet cum humanismo. In ea ruli non servatur absolute distinctio ordinis naturalis et ordinis supernaturalis, et ad quandam distinctionem servandum negatur principium dualitatis a Omne agens agit propter finem proportionatum: nam Deus ut auctor naturae vobis dedisset aequalem

innatum ad finem, ad quem ut auctor naturae condere non posset: ordo agentium non corresponderet ordini finium; et plus posset Deus ut auctor naturae quam ut finis naturalis in executione.

3<sup>o</sup> *Scoti opinio pariter non satis servat distinctionum duorum ordinum*, quae, juxta ipsum, est distinctio non necessaria, sed libera, dependens a libera Dei arbitrio, quia si Deus voluisset potuisset nobis dare lucem gloriae tamquam proprietatem naturae. Sed tunc natura nostra, sicut gratia, esset participatio divinae naturae et intellectus noster naturaliter haberet idem objectum formale et proprium ac intellectus divinus. Sic esset Deus creatus, et hoc ducit ad pantheismum, ut ostendunt Thomistae (cf. *De Rerel.*, I, § 40, 315, 482; 5<sup>a</sup> ed., p. 364 sq.). Insufficientia hujus distinctionis contingentis apparet in praesenti quaestione:

a) Etenim hoc desiderium ut innatum deberet esse efficax; nam desiderium est inefficax prout procedit ex iudicio conditionali: v. g. vellem hoc bonum naturalem inaccessibile, si Deus me ad illud gratuito eleveret. Appetitus autem innatus non procedit ex cognitione sed ex ipsa natura et correspondet viribus aut exigentiis naturae. Ergo non apparet quod possit esse conditionale et proinde inefficax.

b) Hoc desiderium implicat contradictionem: quia esset simul essentialiter naturale, ut proprietas naturae, et essentialiter supernaturalis, ut specificatum ab objecto formali supernaturali. Nec diu potest quod specificetur ab isto objecto supernaturali ut naturaliter cognito, quia appetitus innatus antecedit cognitionem. Sic ipsa natura voluntatis ordinareretur non solum ad bonum universale, sed ad Deum supernaturaliter videendum; in natura nostra esset habitudo positiva et naturalis ad ordinem gratiae. Idem dicendum est de potentia obedientialis activa Summi, quia esset quid positivum essentialiter naturale (ut proprietas naturae) et essentialiter supernaturalis (ut quid immediate ordinatum ad actum supernaturalem, et ab eo specificatum).

c) Insuper ordo agentium non corresponderet ordini finium, quia Deus plus posset ut auctor naturae, quam ut finis naturalis: nam nobis dedisset appetitum innatum quem satiare non posset ut finis naturalis.

Unde hic appetitus innatus deberet esse efficax.

3<sup>o</sup> *Cajetani opinio* videtur esse excessiva reactio contra opinionem Scoti. Nam S. Thomas exponens quomodo oriantur hoc desiderium, loquitur de praesupposita cognitione effectuum non supernaturalium, sed naturalium, ut ostendit Ferraricensis in *Contra Gent.*, III, 51. Unde hoc desiderium non est solum secundum quid naturale, ut conforme naturae et commutabile, quia tunc esset simpliciter supernaturalis et efficax, ut desiderium caritatis et spel laetiae; sed agitur de desiderio simpliciter naturali, ut inefficaci.

Et hujus desiderii existentia non est dubia etiam in pagana sapientibus: nam exprimitur in *Convivio* Matonis, v. 29.

Unde ipse Cajetanus concedit in 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 3, a. 8: «Dici potest quod intellectus humanus scilicet non est de Deo et communis desi-

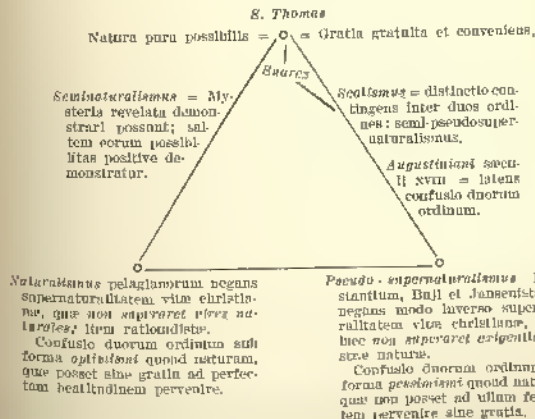
dent naturaliter scire de Deo quid est, inaequalum sub numero causarum comprehenditur... quia iudicium est naturaliter ut viso effectu desideramus nosse quid est causa ».

**Conclusio:** Unde restat antecedens praerogativa Thomistarum, quae partim formulata est secundum hanc praecisionem u. Ferraricensis et a Bañez, nec non a Thomistis qui scripserunt tempore Bail. Sic homo potuisset creari in statu mere naturali, et tunc gratia, ut nomen ejus indicat, est gratuita, non debita neque nobis, neque angelis, et tamen est convenientis.

Corollarium. 1<sup>o</sup> Potentia obedientialis seu elevabilis nostrae naturae ad ordinem gratiae, quae manifestatur a praedicto desiderio, non est activa, sed passiva et sec. terminus S. Thomas est aptitudo ad suscipiendum a Deo quicquid Deus voluerit u. *De Virtutibus in commun.* q. 1, a. 10, ad 13 (vide integritatem hujusce textus, loc. cit.). Item in natura nostra est potentia obedientialis seu elevabilis ad omnem hypostaticum.

2<sup>o</sup> Potentia obedientialis respicit non immediate aliquod objectum supernaturale, nec aliquem actum supernaturalem elicendum, sed respicit Agens supremum, cui obruit, ad recipiendum id quod Deus ipse voluerit. Unde anima nostra non passive et immediate ordinatur ad actum supernaturalem nisi post elevationem, v. g. post infusionem luminis fidei, quod est quaedam inchoatio vitae aeternae, cf. *De Trinitate*, q. 14, a. 2.

Ideo praedictae opiniones sic scribi possunt ut appareat positio uniuscujusque:



**Principalis obiectio** contra nostram doctrinam: cf. *De Reet*, (2<sup>a</sup> edit.), I, 402, 5<sup>a</sup> edit., I, 375:

*Quod est nobis summe conveniens est nostrae naturae proportionatum et non gratuitum. Atqui visio beatifica est nobis summe conveniens. Ergo visio beatifica est nostrae naturae proportionata et non gratuita. Major probatur: Si non esset quid proportionatum nostrae naturae nec esset conveniens, sed esset aut disconveniens seu violentum, aut indifferens seu neutrum, nec bonum nec malum.*

**Respondetur:** Distinguo maiorem: Quod est nobis summe conveniens *convenientia naturati*, est nostrae naturae proportionatum et non gratuitum, concedo; quod est nobis summe conveniens, *convenientia supernaturali*, est nostrae naturae proportionatum et non gratuitum, nego. Contradistinguo minorem: Visio beatifica est nobis summe conveniens, *convenientia naturati*, nego; *convenientia supernaturali*, concedo.

**Explicatur:** *Convenientia supernaturalis*, notwithstanding sua gratitudine, imo vi huiusce gratitudinis, *superat convenientiam naturalem*. Sic est summa et profundissima. Et hoc est mirabile: nam *solus Deus potest* in suis donis *supernaturalibus conjungere* haec extrema apparetur opposita: *summam nempe convenientiam et summam gratitatem*, prout haec dona non solum satiant desiderium nostrum naturale, sed illud *superant*. Dona supernaturalia nos magis perficiunt quam naturalia, et sub isto aspectu nobis magis conveniunt, sed eximia ac supernaturali convenientia. In anima nostra perducunt id quod est profundissimum et altissimum, scilicet *punctum inscriptionis vitae supernaturalis*, id est potentiam obedientialem: nihil est intimius in fundo animae. Hoc enim in nobis correspondet infinitae potentiae Dei activae ejusque beneficio. Et quanto potentia activa est altior, tanto minor potest esse potentia passiva. Unde quanto potentia activa est infinita, potest aliquid producere ex nulla potentia passiva reali, scilicet *ex nihilo*, vel in aliquo subiecto *ex simplici non repugnantia*, ut in humanitate talis vel talis hominis est non repugnantia ad unionem hypostaticam; illa erat in humanitate Christi et tamen non hypostatica fuit *summe conveniens*, non inconvenientis aut quid neutrum scilicet nec bonum nec malum, sed indifferens.

Ideo potentia obedientialis nihil aliud est in anima nostra quam tota ejus essentia prout *«apta est ad recipiendum a Deo quicquid Deus voluerit»* ut dixit S. Thomas (Qu. De Virtutibus in generali, q. 1, a. 10 ad 13).

Haec est ultima radix nostrae solitudo. In ea quidem contradictionem viderr vident; e contra est sublimis reconciliatio extremorum quae a solo Deo dari possunt. Sed difficile hoc exprimitur communibus terminis; nam est *quid unum* in universo: sunt collina duorum ordinum infinite distantia. Quomodo igitur ex hoc exacte definire *ipsum super naturale* prout differt a contranaturali, et ab extraneo nostro et indifferenti? Haec definitio dari potest: «*Supernaturale dicitur pro quolibet ente finito id quod excedit pro-*

*portionem ejus naturae, eamque gratuito perficere potest»*. (Cf. *Re Reet*, I, 198).

Scilicet *supernaturale non est debitum; sed potest perficere naturam, et si de facto ei gratis conceditur, eam perficit*. Unde non est *disconveniens naturae*; tunc enim esset contra naturam; nec est *indifferens*; tunc nec bonum, nec malum esset; sed *convenit naturae*, non quidem secundum ejus essentiam, vires, exigentias aut passivitates, sed secundum ejus potentiam obedientialem seu elevabilem. Sic gratia perficit et non destruit naturam. Haec est responsio nostra ad recentem librum P. H. de LUBAC, *Le Supernaturel*, 1946.<sup>1</sup>

Quod quidem sic schematicè reddi potest:

Aliquid per se potest ad alterum esse potest	conveniens	supernaturaliter, secundum causam formalem efficientem et finalem.
		naturaliter, sive secundum causam formalem, materiale, efficientem et finalem.
	indifferens, seu praefer insinuationem naturalem.	supernaturaliter: v.g. in fine vitae carnis beatitudinis supernaturalis et simul beatitudinis naturalis saltem complete.
		naturaliter: v.g. in fine vitae carnis beatitudinis naturalis.

#### Ultima Corollaria quoad privationem visionis beatificae.

1<sup>o</sup> Si homo creatus fuisset in statu mere naturali haec privatio, quae tunc potius fuisset *negatio*, non fuisset *dolorosa*, quia frustraretur solum relictas; imo non esset omnino frustra, quia haec velletas duceret ad adorandum absconditum mysterium vitae Dei infinitae.

E contra si desiderium istud esset innatum et effrax, status mere naturalis non esset possibilis, et elevatio ad ordinem supernaturalem esset debita, saltem Deus sibi metipsum deberet nos elevare ad vitam gratiae.

2<sup>o</sup> Post elevationem ad ordinem supernaturalem, haec privatio visionis beatificae non est *dolorosa in presenti vita*, quia nondum radicalis ordo vitae nostrae exigit quod fruatur hac visione. Attamen jam in terra sancti ex ardore efficaci caritatis cupiunt «*dissolvi* et esse cum Christo».

3<sup>o</sup> Post elevationem ad ordinem supernaturalem et post mortem haec privatio est *valde dolorosa in purgatorio*: quia tunc *radicalis ordo* vitae supernaturalis animae separatim requirit ut statim post mortem fruatur hac visione. Unde haec temporalis poena damni est

<sup>1</sup> Ad longiorem responsionem, cf. articulos P. R. GAGNEUX, O. P., *Revue Thomiste*, 1915 (III) et 1949 (I-II): *L'amour naturel de Dieu chez S. Thomas et ses contemporains*.



quasi dolor violentus sitis aut fames, sicut quando quis indiget alimento et uno invenit.

4<sup>o</sup> A fortiori in inferno haec privatio perpetua est summus miseria, simul enim aeternam et aeternam gratiam. Sic videlicet opponitur, quodquid dicunt rationalistae, supernaturalis et contranaturalis, simul beatitudo supernaturalis et aeterna miseria.

Quodnammodo explicatur quod privatio beatitudinis supernaturalis sit ita dolorosa prout est simul contra ordinem supernaturalium a Deo statum, et contra naturam nostram; quia naturalis lex jam dicit obediendum esse Deo, quicquid ipse praeceperit, et ideo amissio finis supernaturalis est etiam amissio finis naturalis.

Non potest esse major ac dimissior error quam confundere deum Deum supernaturalia cum his quae sunt contra naturam, ut faciunt rationalistae. Hoc est confundere veram religionem cum stupida superstitione et visionem beatitudinis cum summa miseria.

Vide infra p. 164-166 in fine questionis V<sup>ae</sup>, Complementum; De Beatitudine naturali, et examen opinionis specialis P. H. de Lubac.

<sup>1</sup> Diximus supra (p. 132) quod juxta plerumque Thomistas possibilitas in primis visibilis beatitudinis non potest rigore demonstrari ex sola ratione, quia est possibilitas dum essentialiter supernaturalis; id enim quod est supernaturalis quoad essentialiam est supernaturalis quoad cognoscibilitatem; verum ei ens conservatur.

Hoc confirmatur ex eo quod S. Thomas ad evadendum possibilitatem et aeternam beatitudinem invenit existentiam incarnationis quam est docuimus hunc difficultatem ad evadendum. Hic non faceret si possibilitas visibilis beatitudinis posset ex sola ratione demonstrari. Dicit in Corp. theol., c. 201: « Non enim restat invidendum quia angelus creatus Deo potest ejus esse esse visibilis, ex quo Deus homini unitus est naturam ejus assumens ». Item Q. Gentis, L. IV, c. 6, Item S. Thomas, II<sup>o</sup> Sent., dist. 43, p. 1, a. 1, ubi agitur de gloria fructibus: « ex rebus naturalibus non consequitur aliquid ratione demonstrante non naturale, sed ratione perscrutante potest cognosci aliquid supra naturam ».

## QUESTIO IV.

### DE PROPRIETATIBUS BEATITUDINIS

Diviso questionis: Jam videmus quoniam sit essentia beatitudinis formalis seu subjectiva. Nunc considerandum sunt ejus proprietates. Sunt duae partes in hac questione: 1) In quatuor prioribus articulis agitur praesertim de delectatione et amore qui sequuntur visionem beatificam; 2) In quatuor articulis sequentibus agitur de extensione beatitudinis ad corpus, ad bona exteriora et ad societatem amicum.

In his articulis non est difficultas nisi de duobus punctis, scilicet primum de necessitate amoris beatifici, excludente libertatem etiam exercitii, et secundo de beatorum impeccabilitate ad intrinsecum. Haec difficultates proveniunt ex objectivibus scilicet contra articulum quartum.

Saepe breviter alii articuli exponendi sunt, et insistendum est super articulum quartum.

#### ART. I. — UTRUM DELECTATIO REQUIRATUR AD BEATITUDINEM.

Conclusio: Delectatio requiritur ad beatitudinem, sicut aliquid concomitans et consequens visionem aut possessionem Summi Boni.

Probat: Ratio est quia delectatio consistit ex hoc quod appetitus regulatur in bono adposito. Et de hac delectatione loquitur Augustinus dum dicit: « Beatitudo est gaudium de veritate ».

Notandum est quomodo S. Thomas bene distinguit essentialia beatitudinis ab eo quod est solum concomitans et consequens. Haec agendum est, ad asserendum essentialia sunt mystici ab exteri, vel a ligatura, scilicet a phaenomenis accidentaliter concomitantibus vel adjuvantibus. Distinctio praefata datur hic in articulo inter 1) essentialia utriusque, 2) preparatoria, 3) conjunctiva extrinseca et 4) concomitans ut consequens.

#### ART. II. — UTRUM IN BEATITUDINE SIT PRINCIPALIS VISIO QUAM DELECTATIO.

Conclusio: In beatitudine visio Dei est prior delectatione. Probat: dupliciter: 1) ex communibus principiis, 2) ex propriis.

1) Ex communibus: Quia causa est prior effectui.

2) *Ex propriis*: Voluntas non quietatur in aliqua operatione nisi propter bonitatem ejus, et non querit bonum propter quietem, sed e converso. Atqui delectatio est quies voluntatis. Ergo delectatio est propter bonitatem operationis visibilis quam vis co-adjungit Deo, et quae proinde potior est.

Major patet ex hoc quod voluntas non querit bonum propter quietem, sed e converso; alioquin ipse actus voluntatis esset finis, quod iam refutatum est q. 1, a. 1, ad 2<sup>am</sup>, sicut est impossibile quod primum visibile sit ipse visus. Unde voluntas querit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus.

Minor etiam patet.

Unde, ut dicitur in argumento a seil contra, visio est potius delectatione, sicut ratio a potius effectu.

*Responsio ad obiecta:*

Ad 1<sup>am</sup>: Obiecto erat: Perfectio est potius perfectibilis. Atqui delectatio est perfectio operis, ut ait Aristoteles. Ergo delectatio est potius visio.

*Respondetur*: Dilectum majorem: Perfectio ut forma est finis operationis est potius perfectibilis, concedo; ut proprietates consequens operationem, nego. Contradistinguo minorum: Delectatio est operis perfectio concomitans et consequens visionem, concedo; constituens visionem vel finem ejus, nego.

Ad propriam de citatur verbum Aristotelis: «Delectatio adiungitur perfectae operationi sicut decur juvenuti». Cf. Comment. Chrysost.

Aliaque delectatio appetenda est propter humanam operationem et non e converso; hoc est contra hedonistas et sensualistas, qui reducunt bonum honestum ad bonum delectabile, hinc ad delectationem.

Ad 2<sup>am</sup>: S. Thomas videtur dicere quod solum animalia bruta, quia non cognoscunt rationem communem boni, appetunt operationem propter delectationem. Tunc est difficultas, quia appetitus eorum non esset recte ordinatus a Deo. Cujusmodi hoc explicant dicentes quod animalia appetunt operationem propter delectationem, non finaliter, sed, non tamquam modum propter finem, sed formaliter, scilicet appetunt operationes sub ratione delectabilis, quia non cognoscunt rationem boni honesti. Sed Deus auctor naturae, perfectissimae cognoscens bonum honestum, eam subordinauit bonum delectabile a delectatione apponit propter operationem, ut in ista responsione dicit S. Thomas et longius in *Contr. Gent.*, III, 28. Sic ut dicitur in Evangelio a gallina congregat pullos suos sub alas et eos defendendos, ut sic facit innascienter aliquid honestum sub ratione delectabilis et utilis; dum mulier ad parvulos suos defendendos quid simile facit sub ratione honesti.

Ad 3<sup>am</sup>: Nutatur quod caritas non querit Deum propter delectationem, sed delectatio est quies consequens. Sic subitur obiectum quietatarum et ipsa sunt, qui a puro amore, sive Dei sine obligationis moralis, volunt excludere desiderium praemii seu fructus. Ipsi est respondendum quod fructus seu delectatio non potest esse

finis cui subordinatur Deus, bene hinc est quid consequens visionem Dei et legitime desideratur per modum unius cum Deo, vel propter Deum si ab eo distinguitur.

### ART. III. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR COMPREHENSIO.

**Conclusio**: Ad beatitudinem requiritur comprehensio, non in sensu visionis comprehensivae, sed prout beati dicuntur comprehensurae quatenus trahunt Deum et ei inhærent inseparabiliter.

Sic ratio respondet alicui, comprehensio spei et finis caritatis. Et ideo comprehensio sic accepta pertinet ad voluntatem et est tantum inhærentia, de qua agitur in 1<sup>a</sup> 11<sup>a</sup>, q. 28, a. 2; est habitudo voluntatis ad finem jam habitum, scilicet relatio resultans in voluntate ex visione, ut ait Cajetanus.

Quod autem visio beatitudinis non possit esse comprehensiva, sed non possit cognoscere Deum modo infinito quantum Deus cognoscibilis est, sicut a seipso cognoscitur, hoc probatur in 1<sup>a</sup>, q. 12, a. 7. Deus enim est infinite cognoscibilis intensive et extensive, prout virtualiter continet infinita possibili; et hinc gloriæ prout est finis non potest habere infinitam comprehensionem prætere. Sic videbimus totum Deum indivisibilem, sed non totaliter ex parte mundi: sicut aliquis cognoscens totam propositionem prout cognoscit subiectum, prædicatum et verbum, potest enim non totaliter cognoscere, scilicet non penetrando profundum ejus sensum et extensionem.

### ART. IV. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR RECTITUDO VOLUNTATIS.

**Conclusio**: Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitantur.

In argumento a seil contra auctoritas Christi dicentis, apud Matthe., v, 8: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt». Item apud Hebr., xii, 14: «Pauci arguimini cum omnibus, et saturamini, sine quo nemo videbit Deum».

*Probatur*: In Paræ: Rectitudo voluntatis ad beatitudinem requiritur antecedenter.

Nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum, sicut materia ad formam. Atqui rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad ultimum finem. Ergo rectitudo voluntatis requiritur antecedenter ad beatitudinem.

Alia verbis: Nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis.

Ex Paræ: Rectitudo voluntatis ad beatitudinem requiritur consequenter.

Nam: Beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est essentia bonitatis. Atqui voluntas videns Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum. Ergo rectitudinatus necessario sequitur visionem Dei, et auferitur libertas perveniendi.

Minor hujus secundi argumenti impugnatur a Scoto, qui tenet amorem beatificum non esse necessarium, sed liberum, saltem quoad exercitium, et beatos esse impeccabiles non ab intrinseco, sed ex visione Dei, sed ab extrinseco tantum, scilicet prout Deus perpetuo irritat voluntatem eorum. Haec thesis Scoti fundatur in suo voluntarismo: scilicet voluntas secundum se est superior intellectu. Et virtute hujus principii vult Scotus quod Pater et Filius liberi spiritum Sanctum. Sed tunc sequeretur quod Spiritus Sanctus non necessarii existeret, et consequenter non esset Deus.

Secundum Scoti sive de amore beatifico, sive de beatorum impeccabilitate ab extrinseco non tenetur nisi a sensitivis. Communiter ibi sequitur S. Thomas.

Item pro dimoatis licet Saeculus quod eorum immobilitas in malo est soluta ab extrinseco prout non amplius eis datur gratia conversationis.

Videamus 1<sup>o</sup> Efficiam rationis S. Thomae; 2<sup>o</sup> Solutionem objectionum scotistarum.

1<sup>o</sup> *Efficiam rationis S. Thomae* ostenditur a Cajetano:

De numero S. Thomas probat quod *visio necessitas amandi* Divina etiam quoad exercitium visionem beatificam sequitur:

Ipsi essentia bonitatis ita se habet ad videndum Deum, sicut ratio homini ad ratiorem. Atqui ratio non potest divertere a ratione homini, sed omnia vult sub ratione homini, saltem apparentis. Ergo videns Deum non potest divertere ab *visum bonitatis*.

Primum propositum fundatur in hoc quod ipsa bonitatis essentia, scilicet Deus, in se continet omnem boni rationem longe excellentius quam ratio homini abstracte cognita. Unde voluntas accessit ad Summo Bono clare viso, tamquam ab objecto adequato, praeter quod nihil aliud est desiderabile. Ideo non ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum. Et sive ab intrinseco, scilicet ex Dei visione, tollitur libertas amoris Dei et libertas peccandi: non enim tollitur *recta libertas* circa bona particularia *ad hoc eligibilia*, v. g. circa talem vel talem amicum diligendum. Sic Christus jam in terra gaudens visione beatifica, non poterat peccare, sed in ordine boni poterat eligere hos homines potius quam alios, ut Apostolos suos, et libere eos elegit secundum illud JOHANN., XI, 16: « Non eos me elegistis, sed ego elegi eos non ex eis et fructum aeternis ».

**Obiectio:** Equidem sic tollitur in amore beatifico libertas quoad specificationem, non vero libertas quoad exercitium. Scilicet clare ex dictis sequitur quod beatus, Deum videns, non potest odio Deum habere, vel aliud diligere aequo aut plus quam Deum. Sic habetur quidem necessitas quoad specificationem, sicut viator erga beatitu-

dinem in communi, sed remanet libertas exercitii in ordine boni, prout beatus videns Deum potest in sensu divini et etiam in sensu composito suspendere actum amoris Dei, vel ab illo cessare.

*Respondetur:* Beatus videns Deum, necessario Deum diligit etiam quoad exercitium; scilicet non potest suspendere actum numeris Dei, ut in sensu quidam diriso.

Quod sic probatur: Non remanet in voluntate facultas suspendendi actum, non remanente indifferentia iudicii circa illum actum: quia nihil voluit nisi praecognitum, et nihil voluit non indifferenter dominatrice, nisi cognitum cum indifferentia iudicii, quae est radix libertatis. Atqui in conspectu Dei clare visi non remanet indifferentia iudicii circa ipsum Deum diligendum, per circa actum amoris exercendum: quia nec in Summo Bono clare viso, nec in eius amore potest apparere umbra mali, aut tedi aut defatigationis, aut alienius incongruentiae maioris boni impellit. Ergo in conspectu Dei clare visi, non remanet indifferentia iudicii circa ipsum et circa eius amorem, non remanet pariter in voluntate indifferentia, seu libertas de quoad exercitium quidem. Unde (contra libertatis) hic actus necessarius est *supra libertatem*, sicut amor quo Deus sapienter diligit: duo e contrario necessarii actus appetitus sensitivi sublimissimi sunt infra libertatem.

**Confirmatur:** Tunc non est in voluntate potestas suspendendi actum circa bonum, quando *intuitus a bono impellit et urgebat* et vincit. Atqui voluntas beati totaliter impletur, adequatur, innodatur et vincitur in Summo Bono clare viso. In malis enim non movet indifferentia seu facultas resistendi suo morosi, quando tota potentia mobilis vincitur a tota virtute meritis, ut dicit S. Thomas infra, q. 10, a. 2: « Si color propinquitus risui, ex necessitate movet ipsum; non vero si propinquitus risui aliquid non omnibus modis coloratum in actu; posset enim risus intendere in ipsum ex ea parte quae non est coloratum in actu. Unde si propinquitus aliquid nigrum risui quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit ».

Unde Deus clare visus sive nos alliciens tollit libertatem exercitii. Ex hoc confirmatur ex alio probatione nostri liberi arbitrii: nam, in hoc apparet voluntatem nostram esse indigne profundam, ex parte objecti, prout imma creata non possunt enim ulirere nisi superficiem. Sic libere ad eorum allicientiam respondet. E contrario, Deus clare visus potest eam invincibiliter attrahere. Beatitudo in communi tollit solum libertatem specificationis, quia possumus non rigitare de beatitudine (cf. q. 10, a. 2).

**Dubium:** Utrum Deus non clare visus, sed perfectissime cognitus in beatitudine naturali necessario diligeretur.

*Respondetur:* Probabiliter affirmative. In 1<sup>o</sup>, q. 63, a. 1, ad 3<sup>am</sup> legitur: « Naturaliter est angelus quod convertatur actum dilectionis in Deum secundum quod est principium naturalis esse; sed quod convertatur in ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis super-

naturalis, hoc est ex amore gratuito a quo averti potuit peccando ». Unde in ordine naturali amor Dei videtur necessarius pro angelo *saltem quoad specificationem*; sed hoc non clare resultat, et a fortiori non constat quod sit necessarius quoad exercitium (cf. BLUANT, *Curs. Theol., de Angelis*, diss. V, a. 1).

**1<sup>um</sup> Corollarium:** *Beati sunt absolute impeccabiles ab intrinseco*, scilicet ex visione Dei et ex ejus amore, quia Deus clare visus re movet errorem.

*Explicatur:* Est quidem de fide quod impeccabilitas saltem ab extrinseco requiratur ad beatitudinem secundum illud ad Ephes., v, 27: « *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, neque rugam* »; quia verba intelliguntur communiter de Ecclesia triumphante. Item I Petrus., 1, 4: « *Regeneravit nos in spem vivam, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem* ». Cf. etiam DESZ., 530, de non intermissione beatitudinis aeternae.

Et revera impeccabilitas saltem ab extrinseco, faciliter deducitur ex ratione beatitudinis, prout est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, quod non esset si peccatum et proinde debitum poenae admittret. Unde Scholus non dubitavit de existentia hujus impeccabilitatis, sed dixit hanc beatorum impeccabilitatem provenire ab extrinseco, scilicet ab auxilio Dei preservante a peccato, sicut pro Beata Maria Virgine in terra degente, Thomistae teneant, e contra, quod beati sunt impeccabiles ab intrinseco beatitudinis, scilicet ex visione Dei et amore consequente. Cf. IV Contr. Gent., c. 12.

Hoc probatum est in articulo prout « voluntas videlicet Dei essentialiter ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum ». Sic feliciter tulit libertas peccandi, non solum ex auxilio Dei, sed ex ipsa visione. Ita erat in Christo dum erat simul victor et comprehensor.

**Confirmatur:** Non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit in intellectu defectuosum vel ex errore, vel ex ignorantia, vel ex inconsideratione. Atqui intellectus rursus videns Deum non potest habere huius defectuosum: nam in Deo videntur omnia quae pertinent ad nostram perfectionem; nec est interruptio visionis, ut infra dicitur; est rursus vita aeterna. Ergo qui sic videt Deum non potest aliterutrum considerare objectum peccati quam Deum ipsum. Uno verbo: qui clare videt summum bonum hic et nunc necessario amandum, non potest ab illo se avertere, sed peccare; aliis jam ipsum Deum non apprehenderet ut summum et omne bonum hic et nunc.

**2<sup>um</sup> Corollarium:** Proinde desideramus *visionem Dei* non solum tamquam directibile primum vitae virtuosae, ut fingit Kant dum contra theologos objicit, sed tamquam possessionem *summi boni honesti*, principium omnis rectitudinis.

**Objectiones Scolistarum.** — Sunt duae Scotistarum objectionum series: 1) Contra necessitatem exercitii amoris beatifici; 2) Contra beatorum impeccabilitatem ab intrinseco.

1) *Objectiones scolasticarum contra necessitatem amoris beatifici:*  
Deus clare visus non necessitat ad amorem quoad exercitium:

**1<sup>a</sup> Objectio:** Objectum non movet voluntatem quoad exercitium. Atqui Deus clare visus se habet ab objectum. Ergo Deus clare visus non necessitat ad amorem quoad exercitium.

*Respondetur:* Distinguo majorem: objectum non movet voluntatem quoad exercitium *immediatè* ab objectum, concedo; mediante natura ipsius voluntatis, subdistinguo: *si sit bonum finium*, concedo; *si sit bonum infinium* clare visum, nego. Concedo minorem argumenti, Distinguo pariter conclusionem: Deus clare visus non necessitat ad amorem quoad exercitium; *si esset bonum finium*, concedo; *si est bonum infinium* clare visum, nego.

*Explicatur:* Voluntas est potentia naturalis et libera, agit ad libera vires objectum sub indifferentia iudicii propositum. Absentia autem indifferentiae iudicii potest ex duplici causa provenire: 1) ex imperfectione cognitionis, ut in multis primo primis, indeliberatis et infra morales; 2) ex perfectione visionis *Summi Boni*, quod adequitur imo et superat cupiditatem naturalem voluntatis. Sic amor beatificus est non liber, et supra meritum, sed non est evanescens, sed *manet spontaneus et vitalis*, prout vitalitas nostra per lumen gloriae et caritatem consummatam elevatur; est vita viva et aeterna, supra-terrena, sed supra liberalem, non infra.

**2<sup>a</sup> Obiectio:** Augustinus in *Enchiridion*, c. 105: *Voluntas non est, aut libera est*. Ergo omnis ejus actus est liber.

*Respondetur:* Distinguo consequens: Ergo omnis actus voluntatis *ad libera est*, est liber, concedo; ergo omnis actus voluntatis *ut natura est*, est liber, nego. Ergo ex hoc quod voluntas est libera non sequitur quod in omni suo actu sit libera; sicut ex hoc quod intellectus noster est discursivus, non sequitur quod in omni suo actu sit discursivus.

In amore beatifico una remanet nisi libertas a unactione, prout voluntas non potest cogi in actibus suis elicitis, ut infra dicitur. Imo hic volens maxime concordat cum aspirationibus nostris naturalibus easque superat.

**3<sup>a</sup> Obiectio:** Actus necessarius non potest crescere, quia toto conatu voluntatis ab ea emanat. Atqui amor beatificus est intensior in uno beato quam in alio, qui potest desiderare gradum superiorum. Ergo amor beatificus non est necessarius.

*Respondetur:* Nego majorem: nam motus naturalis lupulis creditus crescere potest secundum accelerationem; item motus sensitivus brutorum, dum vehementius desiderant predam; item motus indeliberati ipsius voluntatis. Sic amor beatificus, quavis ex lato conatu voluntatis ab ea emanet, potest esse intensior in uno quam in alio,



prout primus habet majorem gradum laudis gloriae et caritatis infusae. Nec inferior lustus potest superiorem gradum luminis gloriae et caritatis desiderare, quia unusquisque est sui iure et praedestinati contentus et plene satisfactus, iuxta mensuram caritatis quam habuit in termino vitae, et iure iure non desiderat, quia maior illi non debetur. Ille qui iustas esset et minus manducaret; non plus desiderat et reque salutar ac ille qui plus esset et plus manducaret.

3<sup>a</sup> Objection: Amor patriae est idem ac amor dei. Atqui amor dei est liber. Ergo etiam amor patriae est liber.

Respondetur: Distinguo majorem: Amor patriae est idem ac amor dei, et eodem modo regulatus, nego; et diverso modo regulatus, concedo. Concedo minorem. Distinguo pariter conclusionem. Amor patriae est liber, si volens modo regulatur, concedo; si diverso modo regulatur, nego.

Amor dei dirigitur a iudicio indifferenti, prout Deus apparet sub uno aspectu bonas, sub alio legislatore prohibens ea quae placent peccatori.

4<sup>a</sup> Objection: Beatitudo in communem proponitur sine indifferentia. Atqui voluntas rehte ad eam conservat libertatem exercitii, Ergo pariter rehte ad Deum clare risum.

Respondetur: Distinguo majorem: Beatitudo in communem proponitur sine indifferentia, et indifferens potest errare a propositione beatitudinis, concedo; et intellectus potest errare a visione beatifica, nego. Distinguo minorem: Voluntas rehte ad beatitudinem in communem conservat libertatem exercitii, quod autem beatitudinis explicitum, concedo; quod autem beatitudinis virtuale et implicitum, nego.

Unde etiam cum voluntas abstinet ab amore actuali et expulset beatitudinem in communem, quia forte melius non impediat alium regulatum, ut scilicet ut bene sit et ideo propter beatitudinem in communem.

6<sup>a</sup> Objection: Amor Dei in Christo est liber, nam per illum Christus meruit; huc est dogma Redemptionis. Atqui amor Dei in Christo regulatur ratione beatifica; non esset temperantia vel remedium negum visionem beatificam in Christo duranti eius vita terrestri. Ergo amor Dei promissus ex visione beatifica potest esse liber.

Respondetur multi thomistae v.g. Joannes a S. Thoma, Goussier, Millard hic. Distinguo majorem: In Christo amor Dei secundum se considerati, erat liber, nego; ut amor Dei est ratio diligendi creaturas, concedo. Concedo minorem. Distinguo eodem modo conclusionem.

Explicitur, sed breviter, quia hoc pertinet ad tractatum de incarnatione, III<sup>a</sup>, q. 18, a. 4. Idem artus amoris ad terminatum ad Deum clare visum in se consideratum, est necessarius, ut in terminatum ad Deum ut Deus est ratio diligendi creaturas enim quibus non habet necessariam eundem, est liber.

Sic item amor inrensus Dei est necessarius respectu proprio bonitatis ut in se, et est liber respectu creaturae, seu respectu ejusdem divine bonitatis, ut est ratio diligendi creaturas. Et si volens, quavis sit liber erga creaturas creatandas, est impeccabilis, in Christus erat liber circa animas diligendas aspeu ad moralem et simul impeccabilis ad intrinsecum et rationis beatificae et vi personae divinae. Ita beati in celo diligunt necessario Deum clarissimum et libere creaturas, sed libere et impeccabiliter; nam si eas diligunt uno possunt diligere nisi in ordine ad Deum (sunt mundum in gratia). Non possunt vero amplius mereri, quia non sunt amplius in via; dum e contra Christus prout erat adhuc viator et simul comprehensur mereri poterat.

Hae solutio plurimum thomistarum, ut Goussier, Joannis a S. Thoma, fundatur in S. Thoma, II<sup>a</sup>, q. 18, a. 4, et illustratur, ut videmus, ex comparatione eam inerenti Dei libertate et impeccabilitate.

Alii vero thomistae, ut Cyprianus, Perraricus, Solo, Chateau in II<sup>a</sup>, q. 18, a. 4, tenent ut quid probabile quod amor Christi etiam erga Deum ipsum erat liber, prout regulabatur non quidem a ratione beatifica, sed a scientia infusa, quae est cognitio analogica. Et iuxta eos amor Dei regulatus a visione beatifica est necessarius et distinguitur specie analogi ab amore Dei regulato a scientia infusa.

Utraque sententia est probabilis iuxta Joannem a S. Thoma. Una secunda sententia non negat veritatem prioris sententiae, sed aliquid addit, scilicet etiam erga ipsum Deum amor Christi erat liber, ut regulatus a scientia infusa, quae est analogica.

Prius solutio forte est profundior; et fundatur in hoc quod est magis differentia inter diligere Deum secundum se consideratum, et diligere Deum ut est ratio diligendi creaturas, quia, ut ait S. Thomas, II<sup>a</sup>, q. 27, a. 8, ad 2<sup>am</sup>, difficilius est diligere proximum, v. g. phariseum, propter Deum, quam diligere Deum ipsum, quia sunt quatuor in proximo defectus et peccata odiosa. Unde circa creaturas, attentis praecise meritis obiecti, remanet indifferentia iudicii, prout creatura diligibilis est sub uno aspectu, sub altero autem non est diligibilis. Et ad vincendum hanc indifferentiam iudicii requiritur interventus liberae voluntatis. Sed libera voluntas beati iudicis Deum est profundissime rectitudo per visionem beatificam, est embricata in bono. Ergo semper intervenit ut oportet impeccabiliter et libere. Sic non tantum agnoscitur et honorum opera sunt necessaria, sed libera sunt externa ministeria a Deo impetrata, quia remanet indifferentia iudicii de bonitate vel praecipue in se: nec sequitur necessitas ex precepto nisi infallibilitatis et eundemque, sicut sub gratia ex se efficitur quae libertatem non destruit, sed actualizat. Praeceptum de arbo libero adimpledo semelipsum destrueret, si libertatem huiusmodi arboris destrueret.

7<sup>a</sup> Objection: Amor liber est perfectior amari necessarii. Atqui amor beatorum est perfectissimus. Ergo amor beatorum est liber.

Respondetur: Distinguo majorem: Amor liber est perfectior amore necessarii necessario ex imperfectione cognitionis, ut

in motibus subtilis, conceleu; *necessitate orta ex perfectissima cognitione animi boni, nego.*

*Explicatur:* Libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga bona particularia, quae proponuntur sub indifferentia iudicii; scilicet ut bona sub uno aspectu, et non bona aut saltem insufficientia sub alio. Sed voluntas non potest habere hanc indifferentiam damni utrique erga Deum clare visum; nam ipse Deus clare visus voluntatem dominatorem et invincibiliter eam allicit. Ideo amor beatissimus est necessarius; et sic est altior et eminentior amore libero: unum est infra libertatem sed supra; et eminentior contactu ipsam fundamentum libertatis; nam voluntas non est libera erga bona particularia nisi quia ordinatur ad bonum universale, seu non variatum, quod realiter in solo Deo invenitur: sicut dives jam possidens magnas divitias non necessario allicitur a propositione aliquid pecuniae. Item Aristoteles dicit quod metaphysica est inutilis, prout est non infra, sed supra utilitatem, et finis ultimus.

*8<sup>a</sup> Obiectio:* Sed Deus, siante visione beata, potest impedire amorem per suspensionem sui rancoris.

*Respondetur:* Deus quidem de potentia mere absoluta hoc facere posset, sicut potest annihilare omnes creaturas, vel creare animam sine facultate intellectiva. (Sed ex hoc non sequitur quod amor beatissimus non sit *proprie necessario ex ratione arguens*). Deus autem hoc facere nequit de potentia arbitrio, sive orationis, sine extraordinaria, quia non adest motivum ad hoc faciendum, sicut ad annihilandos beatos, vel ad creandum nullum sine proprietatibus seu facultatibus suis.

*2<sup>a</sup> Objectiones scotistarum contra beatorum impeccabilitatem ab intrinseco.*

Scotus facit eandem objectionem etiam contra impeccabilitatem Christi ab intrinseco.

*1<sup>a</sup> Obiectio:* In beatis remanet libertas saltem quoad peccata. Atque potentia peccandi est de essentia libertatis creatae. Ergo in beatis remanet potentia peccandi.

*Respondetur:* Cuncto maiorem. Ad ultimum dicendum est quod potentia peccandi est defectus vel *defectio libertatis* nondum eorum in bono, non est *proprie libertatis*. Sic Deus est liber et tamen impeccabilis; et hanc perfectionem communicare potest beatis per visionem beatitudinis.

*2<sup>a</sup> Obiectio:* Lex non imponitur nisi illis qui sunt capaces transgressionis; secus frustra imponeretur. Atque beatis, sicut Christo violenter, imponi potest lex imperans aut iudicialis. Ergo beati sunt capaces transgressionis; ullaque frustra lex illis imponeretur.

*Respondetur:* Nego maiorem: nam lex beatis imponitur non quia possunt eam transgredi, sed quia *dirigi possunt* et a seculis subiecti superiori.

*3<sup>a</sup> Obiectio:* Libertas est ad opposita. Atque beatus potest hanc legem adimplere. Ergo beatus potest etiam hanc legem non adimplere.

*Respondetur:* Distinguo maiorem. Libertas est ad opposita, in sensu *diviso*, conceleu, scilicet eligendo unum potest alterum eligere; in sensu *composito*, ergo: scilicet non potest duo opposita simul eligere. Cuncto maiorem. Pariter distingo conclusionem: Beatus potest hanc legem non adimplere, in sensu *diviso*, seu potentia antecedenti, concedo; in sensu *composito*, seu potentia consequenti, nego.

Beatus enim non potest *componere* cum visione beata non adimplere praecepti divini. Non tamen conceditur quod beatus vel Christus violenter possit in sensu *diviso* peccare seu transgredi praeceptum. Etiam in sensu *diviso* possunt non obire, non tamen possunt inobedire. Scilicet, ut explicat Billuart, videns Deum, libere possunt inobedire, sed in sensu *quibuscumque* *diviso* potest inobedire, seu transgredi praeceptum, seu agere contra obedientiam; sed in sensu *diviso* potest non obire seu non facere id quod alio modo praeceptum.

Sic dicimus hominem posse potentia antecedente resistere gratis efficaci, non hunc sensu quod possit impedire directe efficaciam gratis, sed hoc sensu quod possit non facere id ad quod determinatur per gratiam, quia remanet indifferentia iudicii, et Deus vult id quod sit per gratiam libere fieri. Ita in nostra causa, praecepto nonobstante; praeceptum enim non potest tollere libertatem actus praecepti, quia datur ut iste actus libere et meritorie exerceatur; praeceptum qui tolleret libertatem psychologiam sensu adimplendi, suum proprium naturam destrueret. Ita gratis efficaci, quae non actualizaret libertatem, sed eam destrueret, suam propriam naturam gratis destrueret.

Ergo beati possunt in sensu *diviso* tantum non obire (negative), non vero inobedire.

*3<sup>a</sup> Obiectio:* Posse omittere actum praeceptum est posse peccare. Atque beati possunt omittere actum praeceptum. Ergo beati possunt peccare, saltem in sensu *diviso*.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Posse omittere vel non praeceptum inobedendo, seu privative vel contrarie, est posse peccare, concedo; posse omittere non obediendo, seu negative, nego. Contra distingo minorem, et ideo consequens et consequentiam.

Est enim differentia inter posse inobedire seu posse agere contra obedientiam, et posse non obedi, seu non facere id quod alio modo praeceptum, prout res finita praeceptum ut finis non invincibiliter allicit voluntatem. Est magna differentia inter *posse non obedi* autem negative, et *posse inobedi* sive contrarie prout commissionis,

<sup>1</sup> Cf. BILLIART, *Opus. theol. de incarnatione*, diss. 18, a. 4: Christus potest non magis peccare, seu non obedi, potentia antecedenti, seu in sensu *diviso*. Certe tamen de deo Christus potest peccare seu inobedi potentia antecedenti, seu in sensu *diviso*, quia potentia peccandi est mala, et non erat in Christo, Christus enim erat non solus iustus, sed impeccabilis. Remanet tamen quod mors eius in cruce erat obiectum non ex omni parte bonum. Eam obedi libere, per libertatem confirmat in bono.

sive: p[er]ventio peccati omissionis. V.g. qui nullo modo subiectus est illi nisi superari potest non *obscure* ejus p[er]ceptis, et tunc non peccat; et in alio extremo qui p[er]fuitissime subiectus est Deo, ut est beatus, potest non *obscure*, quia res p[re]cepta ut res non inveniuntur allicet; aliunde tamen est res *intercepta*; sed p[er]cepto vobstantia, sicut quilla efficiari nonstantia, remanet p[er]ceptis, hoc longius exple- vimus in tractatu de Christo Rescriptura, p. 324-344.

**Corollarium:** *Etiam peccatum habitudo est impossibile cum beatitudine perfecta.* Ratio est quia per visionem beatum hominem conse- quatur ultimum finem, et implicat quod hominem possit ultimum finem et simul sit ab eo averse per peccatum mortale habitudo, vel retardatus per peccatum veniale.

Losuper r[ati]o beatitudo ut eminenter illis requirit gratiam consummatam, que quilibet peccatum habitudo excludit.

#### ART. V. — UTRUM AD BEATITUDINEM HOMINIS REQUIRATUR CORPUS.

**Conclusio:** *Corpus non requiritur ad perfectam beatitudinem p[er] se, quia casum huius beatitudinis, sed quoad melius esse ipsius.*

*Probandum:* 1) auctoritate, 2) ratione analogica.

1) *Auctoritate:* Apoc., xiv, 13: «Beati mortui qui in Domini morantur». II Cor., v, 6: «Quoniam sumus in corpore peregrinamur a Domino... hominem voluntatem habemus magis pergrinari a corpore ut p[er]venire ad Domini». Phil., i, 23: «Constitui in duobus, desiderans habere dissoluti et esse cum Christo, multo magis melius; permittit autem in carne necessarium propter vos».

Et ad de fide definitum a Beato XII (Denz., 539): «Aucto- ritate apostolorum identitatem quod omnes huiusmodi ante resurrectionem morantur corporum sunt et erant in celo... viderunt et vident divinam essentiam visionem intuitivam, ante iudicium generale, sine intermissione, et ex tunc usque in sempiternum. Item Pontifex Florentinus (Denz., 1383), et Tridentinum (ibid., 184).

Ultimò quidam greci, armeni et nestoriani putaverunt r[ati]onem faciebant differendam analogam separatim usque ad resurrectionem. Hinc notum quæstio jam p[ri]us soluta, in locum iterum p[ro]luit tem- pore Joannis XXII. Quoniam aliquid dixerunt, non absque fundamento, hunc Pontificem circa hanc questionem dubia basisse, tam- certissimum est nihil min ex cathedra aliq[ue] suprema auctoritate definisse. Joannes XXII fuit Summus Pontifex ann. 1316-1334, ante definitionem Benedicti XII, que facta est anno 1336, et a furtivo ante Concilium Florentinum anno 1438.

S. Thomas in corpore articuli refert errorem eorum qui dixerunt visionem faciem differendam esse naque ad diem iudicii generalis. Et eam refutat auctoritate Apostoli jam citata.

#### 2) *Probandum ratione theologia (in medio articuli):*

Intellectus vester ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmatum. Atqui divina essentia non potest per phanta- smata videri (cf. I<sup>a</sup>, q. 12, a. 2). Ergo ad visionem divine essentia, qua est essentia beatitudinis formata, non requiritur corpus.

Itaque conclusio theologia constat ex maiore ratione et ex ioiner- sile; non fide rectum est quod visio finalis est absque ulla p[re]pa- ratione merita, et quod Deus inaccessibilis lucem supra omnia phan- tasmatum habet. Unde juxta p[er]sonas theomistas hanc conclusio theo- logia sic habita ex maiore ratione, per discursum objective illo- gicum, non potest definiri ut dignum ab Ecclesia, si non esset aliunde incommutabile revelata aequivalentibus terminis in Scriptura vel Tradi- tione. Revelata est autem in S. Paulo.

Unde ad essentiam beatitudinis perfecte non requiritur corpus.

Tamen requiritur corpus ad melius esse beatitudinis. Quare? — Quia melius perfectior est in non natura sua informatur corpus quod propter eam creatum est. Hoc affirmatur etiam a S. Augustino Me- rito, licet enim quod in anima separata beatitudinis est *quidam appetitus corpus ministrandi*. Corpus igitur est quod nullo per- animum, quod est infima intelligentia cui correspondet infimum *intelli- gibile*, scilicet res rerum sensibilium, medianibus sensibus cognos- citur t[er]ti<sup>a</sup>, q. 78, a. 5).

Ad 2<sup>am</sup>: Annum separata, ut subsistens, perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam. Sic non est *homo personam*, quamvis si subsistens hanc voluit separata, nam persona significat totum completum subsistens et per se separatim operans.

Ad 3<sup>am</sup>: «Appetit animum de frui Deo, quod etiam ipsa fructio derivetur ad corpus per reinductum». Anima separata remanet tamen indivisa, scilicet *hæc anima*, cui potius quia Pauli, se- rummum relationem transcendentali ad hoc corpus suum rursus transformandum.

Ad 4<sup>am</sup>: Desiderium anime separatæ totaliter quiescit ex parte appetibilis, scilicet Dei passivi. Desiderium vero anime separatæ non totaliter quiescit ex parte appetentis. «Et ideo, corpus remanet, beatitudo prescit, non *intensive*, sed *extensive*». Ut notat Cajetanus hic, S. Thomas retractat tunc id quod dixerat in 1<sup>a</sup> Sent., dist. 29, ubi dixerat quod probabiliter beatitudo sanctorum post resurre- ctionem erit iocundior etiam intensive. Nunc S. Thomas hanc probabi- litatem rejicit.

Ad 5<sup>am</sup>: Quædam anime separatæ clarius vident Deum quam angeli inferiores, quia quavis habeant intellectum naturaliter minus autem, habent tamen majus tamen glorie.

ART. VI. — UTRUM AD BEATITUDINEM  
REQUIRATUR ALIQUA PERFECTIO CORPORIS.

**Conclusio:** Ad beatitudinem omnibus modis perfectum requiritur perfecta corporis dispositio.

**Probat:** 1<sup>o</sup> Auctoritate S. Pauli, 1 Cor., xv, 42, ubi loquitur de quatuor modis corporis gloriosi, quales apparuerunt in Christo post ejus resurrectionem. Ille dotes sunt:

1) *impassibilitas*. Dicit enim Apostolus: «Seminatur corpus in corruptione, surgit in incorruptione».

2) *claritas*. Dicit idem Apostolus: «Seminatur in ignobilitate, surgit in gloria».

3) *agilitas*. Idem: «Seminatur in induritate, surgit in virtute».

4) *subtilitas*. Nom: «Seminatur corpus animale, surgit corpus spirituale».

2<sup>o</sup> Probat *ratione theologica*: Hoc enim convenit dupliciter:

1) ut caro non amplius aggravat animam et mentem avertat a contemplatione Dei; 2) ut anima, forma corporis et principium ejus vite, communicet ei per redundantiam quamdam participationem sue beatitudinis.

In *Supplemento Summo*, n<sup>o</sup> 82-85, agitur de quatuor dotibus corporis gloriosi separatim. Illi dicitur quod per impassibilitatem excluditur passio corruptiva, ut dolor; per subtilitatem corpus videtur penetrativum alterius corporis. Sic corpus Christi gloriosum intravit in cenaculum clavis januis. Per agilitatem corpus redditur erissime mobile, non tamen in instanti; per claritatem redditur luminosum et diaphanum, sicut cristallo. Ita ut apparent ejus mirabilia arguuntur. Sed mali non habebant corpus gloriosum.

Item ad hanc redundantiam glorie anime in corpus pertinet aureola, de quibus in *Suppt.*, n. 90, in qua dicitur, n. 10, quod aureola est proprie in mente: est enim gaudium accidentale de operibus illis quibus aureola debetur. Sed ex hoc gaudium accidentale redundat quidam decus in corpore, et proprie in capite.

Aureola est parva coronam superaddito majori coronae, quae dicitur aurea, et sicut aurea significant praemium essentiale beatorum, aureola significat praemium accidentale.

Definitur aureola prout est in mente: *Gaudium accidentale de erecti victoria*. Aurea representat victoriam communem quam justi reportant in caritate in hac vita. Aureola vero representat victoriam specialem quam justi reportant in hac vita vi specialis virtutis.

Aureola est triplex, sicut triplex est victoria specialis, scilicet contra mundum, carnem et demonem. Quod sic graphice reddi potest:

*Martyrum*, prout martyres vicerunt mundum, emulgenti mortis quae est maxima poena quam modus inferre potest.

*Virginum*, prout, virgines vicerunt carnem, illius illiberis resistendo.

*Dortorum*, prout hi qui vitam salutis docent, demonem vicerunt, et suis salutaribus monitis demonem et coram hominibus expellunt.

*Aureola*

*Martyr*, cui debetur aureola est is qui vel mortem vel plagas mortificas passus est in testimonium fidei.

*Virgo*, cui debetur aureola est is qui carnis voluptatibus libidinis est expertus, ex firma proposito.

*Doctor*, cui debetur aureola est non solum qui doctoreali laurea est insignitus, sed quicumque, sive vir, sive mulier, qui salutarem doctrinam docet, sive scripto, sive verbo, sive publice, sive private.

ART. VII. — UTRUM AD BEATITUDINEM  
REQUIRANTUR ALIQUA EXTERIORA BONA.

**Conclusio:** Ad perfectam beatitudinem patriae omnia modo requiruntur bona exteriora.

**Ratio est:** quia corpus non erit amplius animale, sed spirituale. Erit tamen in patria omnium bonorum congregatio, eorum eumque, non secundum necessitatem, sed secundum congruentiam et decorem.

**Obiecta:** Sed etiam in Novo Testamento sanctis repromittuntur elus, potus et divitiae, v.g. apud Luc., xxii, 30: «Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo».

**Respondetur:** Sunt metaphora ad exprimeunda bona spiritualia, sicut dicitur in *Cantic.*, v: «Bibite et inebriamini carissimum». Sunt symbola maxime gaudii spiritualis.

ART. VIII. — UTRUM AD BEATITUDINEM  
REQUIRATUR SOCIETAS AMICORUM.

**Conclusio:** Societas amicorum non requiritur necessario ad perfectam beatitudinem patriae.

**Ratio est:** quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed haec societas amicorum convenit ad melius esse et communiter, prout beati se invicem vident et de sua societate gaudent, ut ait Augustinus.

Initio hujus articuli S. Thomas dat altissimam notionem virtutis amicitiae, dum pulchre ostendit quod a felix unum in hac vita



indiget ameis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi utilis, nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis, sed *propter hominum operationem*, ut scilicet maioris benefaciat, et ut eos inspirans brevius delectetur, et ut ab eis in benefaciendo iuvetur». Sic, ut ait Aristoteles, est triplex amicitia: 1<sup>a</sup> iocunda, fundata in delectatione; 2<sup>a</sup> utilis, fundata in utilitate; 3<sup>a</sup> virtuosorum, fundata in honestate; v.g. amicitia existens inter duos philosophos, qui simul sunt virtuosissimi. Aliter est si sit proprie spiritalis, supernaturalis, imo in ipso Deo clare visa fundata, ad eam glorificandam, ut angeli. Hæc est proprie Ecclesia triumphans, sponsa Christi.

Sic sufficienter egimus de essentia et de proprietatibus beatitudinis subjectivæ.

## QUESTIO V.

### DE ADEPTIONE BEATITUDINIS

Hæc questio quinta primo aspectu videtur superflua, ne si rursus exponeret ea quæ jam dicta sunt in I<sup>a</sup>, q. 12, de visione beatificæ. Rursus tamen non est superflua, quin in I<sup>a</sup>, q. 12, agebatur formaliter de visione beatificæ ut est visio; hic autem ut est beatitudo. Ita Cajetanus.

Sed brevissime exponenda est hæc questio, quin non præbet speciales difficultates.

In questione sunt octo articuli, et questio in duos partes dividi potest:

In I<sup>a</sup> Parte, quæ continet quatuor priores articuli, agitur de assequibilitate et de inaccessibilitate beatitudinis.

In II<sup>a</sup> Parte, quæ continet quatuor posteriores articulos, agitur de modis quibus homo possit consequi beatitudinem.

#### ART. I. — UTRUM HOMO POSSIT CONSEQUI BEATITUDINEM.

**Conclusio:** Homo potest perfectam beatitudinem adipisci.

Fine est de fide in declarationibus Ecclesiæ de visione beatificæ.

In corpore 8. Thomas refert art. 1. q. 12, 1<sup>a</sup> P., in quo suscipitur possibilis visionis beatificæ ex desiderio nostro naturaliter infertur videndi Deum, et ex hoc quod obiectum intellectum intellectus nostri videtur esse eius secundum totam latitudinem entis; et in eam sic accipit intentum etiam Trinitas clare visa.

#### ART. II. — UTRUM UNUS HOMO POSSIT ESSE BEATOR ALTERO.

**Conclusio:** Unus homo potest in patria esse beator altero, non quod obiectum possessionis, sed quod modum possessionis.

**Probat:** 1<sup>o</sup> Auctoritate: Est de fide contra Iovinianum et pseudoreformatores (cf. Council, Trident., in Decr., 693): « Animæ iustorum intueri clare ipsum Deum Trinum et Unum sicut est, pro meritum tamen diversitate aliis aliis perfectum ». Ita Concilium Tridentinum (Decr., 812): « Si quis dixerit hominibus operibus non vere

mereri augmentum gratiae, vitam eternam et ipsius vitae aeternae, sed tamen in gratia decesserit, consuecutionem, aliquam etiam gloriæ augmentum, A. S. ».

Hæc thesaurio fundatur in pluribus textibus S. Scripturæ: v.g. in *Joan.*, xiv, 2: « In domo Patris mei mansiones multe sunt ». Item *Matth.*, xii, 27: « Filius hominis venturus est in gloria Patris sui, et tunc reddet unicuique mercedem operis sui ». Item *ad Rom.*, ii, 6: « I Cor., iii, 9, 15: unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem; quidam salvi erunt « si tamen quasi per ignem ». Item *I Cor.*, v, 10, *II Cor.*, ix, 6: « Qui parer seminibus, parre et metet; et qui seminant in benedictionibus, de benedictionibus et metet ». Item *I Cor.*, xii, 41, agendo de corporibus gloriosis: « Stella enim differt a stella in claritate ».

<sup>2o</sup> *Ratione theologica*: Contingit aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus. Dispositus est autem remote per maiora merita, et proxime per intensius lumen gloriæ.

Sic retula moriens tunc maiori caritate quam ea quam habet aliquis angelus, videlicet Deum perfectius modo quam hic angelus, quamvis inferiorem intelligentiam naturalem habeat. Non risio beatitudinis est absolute supernaturalis et ideo ejus major intensitas non pendet a majore rigore naturali intellectus, sed ab intensiori lumine infuso. Angelus enim non maiorem quantitatem obedientiam habet quam nos, quia potentia obedientialis est solum *capacitas passiva*, immo non repugnantia ad recipiendum divinum supereminens quæque gratitudo pro angelis et pro hominibus.

*Obiectio*: Sed in parabola operariorum, *Matth.*, xx, 10, qui laboraverunt in vinea ultima hora tantum, dicuntur æquale dracmum accepisse ac illi qui per totum diem laboraverant.

*Respondetur* (cf. ad 1<sup>am</sup>): Æquale dracmum significat æqualem beatitudinem ex parte objecti. Si vero acceperant hoc obiectum æquali modo, hoc est quia hi ultimi vocati fuerunt, ex gratitudine laboraverant quam alii, in ultimam diem hora, et sic ad eundem gradum caritatis perveverunt. Ita bonus viro in monte Calvarie in ultimum momentum magnum meritum habuit.

Insuper Deus operarios ultime vinee vocando et justificando, potuit eis jam gratis dare magnum gradum gratiæ, sicut dedit Magdalenæ in instanti conversionis.

#### ART. III. — UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT ESSE BEATUS.

*Conclusio*: Perfecta beatitudo non potest haberi in hac vita.

Hoc est de fide contra Beguinos et Beguinas, in Cone. Virunensi (*Decr.*, 471). Damnatæ est hæc propositio: « Quilibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, et anima non fulget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum ». Pluribus locis S. Scripturæ agitur de miseria hominum

vite: v.g. *Joan.*, xiv, 1: « Homo natus de muliere heredi vitæ tenentis, vultis scire quid sit? ». Item *Matth.*, xiii, 12: « Qui vult accipere vitam eternam, oportet ut odiet matrem et fratrem, et seipsum, et sequatur me ».

*Probatur ratione*: Quia in hac vita homo non intelligit nisi per conversionem ad plenitudinem et non potest pervenire ad visionem essentie Dei (cf. 1<sup>o</sup>, q. 12, a. 2). Et in presenti vita remanet semper ignorantia, inordinabilis affectio, penales corporis, timor mortis.

Tamen in hac vita haberi potest aliquam participationem beatitudinis future per spem et caritatem, præsertim in via unitæ, ut exultat ex vita sanctorum. Hæc tamen non actualis cum Deo non est absolute permanens in hac vita.

#### ART. IV. — UTRUM BEATITUDO HABITA POSSIT AMITTI.

*Conclusio*: Beatitudo perfecta patria est inamissibilis et hoc ab intrinseco, juxta S. Thomam.

Inamissibilitas est perpetuitatis causæ, ut ostendit Cajetanus. Inamissibilitas beatitudinis celestis est *de fide*, inquit in Evangelio: vita æterna. In Symbolo dicitur: « Credo... vitam eternam ». Item *Benedict.*, XII, in *Denz.*, 530, dicit de visione beata quod est « sine inamissione ».

Hoc fundatur in multis textibus S. Scripturæ: v.g. *Matth.*, xxi, 31: « Ibi erunt iusti in vitam eternam ». Item *Joan.*, x, 28: « Ego vitam eternam do eis ».

Hoc etiam revelatur in Veteri Testamento: v.g. *Eccli.*, xxxi, 10; *Deut.*, xii, 3: « Multi de his qui dormiunt in terra pulvere eriguntur, alii in vitam eternam, alii in opprobrium, ut videant gloriæ, alii in vitam eternam, alii in opprobrium, ut videant gloriæ ». Item *Sapient.*, v, 16: « Iusti autem in perpetuum vivunt ». Item *Ps.*, lxxxiii, 5: « Beati qui habitant in domo tua, Domine; in sæcula sanctorum laudabunt te ».

Disputatur inter Thomistas et Scotistas utrum hæc inamissibilitas sit ab intrinseco, an solum ab extrinseco. (cf. Joannem a S. Thoma, Conet, Billuart).

Scotus, sicut postea Muller et Suarez, generaliter minuit super naturalia Dei dona et eorum elevationem supra ordinem naturæ. Et contra S. Thomam nunquam minuit dona Dei. Sic ejus theologia non parat contemplationi mysticæ, quæ Dei donum considerat in tota ratione elevatione et multiplicitate. Sic pro eo gratia est efficax ab intrinseco, et pariter beatitudo est inamissibilis ab intrinseco.

*Probatur ratione theologica* inamissibilitas beatitudinis ab intrinseco (sicut natura intellectiva est immortalis ab intrinseco) et quidem duplici ratione: 1<sup>o</sup> ex communis ratione beatitudinis; 2<sup>o</sup> ex propriis rationibus beatitudinis.

1<sup>o</sup> *Ex ratione communis beatitudinis*: Naturaliter homo desiderat retinere bonum quod habet, absque timore amissionis. Atqui beatitudo est perfectum bonum, quietius omnia desideria hominis et multa



*Respondetur:* Quod tali subjecto non est debitum *quoad* collationem *et* conservationem, nec necessario ei connexum, inest ei inmissibiliter, concedo; *si sit debitum saltem quoad* conservationem, nego.

Visio beata gratuito conferitur, in hoc sensu quod Deus gratuito vultus dedit principium meriti, scilicet gratiam. Sed visio beata debetur beatis ut premium, et quidem ut premium de se aeternum, et parvulis morieculibus post baptismum datur propter merita Christi.

3<sup>a</sup> Obiectio: Forma recepta in subjecto non rationali inest ei inmissibiliter, ut calor in aqua. Atqui ratio beata est huiusmodi. Ergo visio beata inest beato inmissibiliter.

*Respondetur:* Distinguo maiorem; Forma ex se corruptibilis recepta in subjecto non connaturali inest ei inmissibiliter, concedo; forma ex se incorruptibilis, ut caritas, subdistinguo: si sit assignabilis causa inmissibilis, concedo; sensu, nego. Sic caritas amittitur propter peccatum mortale, quod non est amplius possibile in patria.

4<sup>a</sup> Obiectio: Quidquid recipitur ut modum recipientis recipitur. Atqui intellectus et voluntas beati sunt de se variabiles. Ergo pariter visio beata in eo recepta.

*Respondetur:* Quidquid recipitur, ut modum recipientis recipitur, si subiecto subiectum, numerum; si subiectum sibi subiectum, utrumque. Concedo minorem. Distinguo conclusionem sicut maiorem.

Lumen glorie sibi subiectum intellectum, et mediate eteral voluntatem ad immutabilitatem in bono.

Sic differt visio beata a gratia rae, quae hominis arbitrio subditur saltem ex parte subjecti.

Ita Verbum aultum humanitati Christi una participat ejus invariabilitati, sed e contra ei suam inmutabilitatem communicat.

5<sup>a</sup> Obiectio: S. Paulus probabiliter habuit visionem beatam, sed inmissibiliter, per modum transiensis. Atqui visio beatorum est ejusdem speciei. Ergo visio beatorum est inmissibilis.

*Respondetur:* Distinguo maiorem; S. Paulus habuit visionem beatam miraculose ut ex privilegio, concedo; ordinario, nego. Contradistinguo minorem: Visio beatorum est ejusdem speciei ut miraculose habita, nego; ut ordinario, concedo.

Nec visio data est S. Paulo ut premium beatitudinis perfectior, quae ininmissibilitatem imperat, Lumen glorie miraculose datum per modum transiensis non imperat inmutabilitatem habitus, quia non fuit a gratia habituali ut proprius ejus.

6<sup>a</sup> Obiectio: Sed lumen glorie, ut habilitas procedens ex gratia consummata, non est magis ininmissibile quam haec gratia habitualis. Atqui gratia habitualis non est ininmissibilis. Ergo et lumen glorie non est ininmissibile.

*Respondetur:* Distinguo minorem; Gratia habitualis rae est inmissibilis, et quidem non ratione sui, sed ratione subjecti transiensis, concedi; gratia habitualis autem confirmatur in bono, ut R. Maria V.

jo via, ut gratia habitualis animarum in purgatorio, aut a fortiori gratia consummata beatorum, qui clare Deum vident et peccare non possunt, est inmissibilis, nego.

**Corollarium:** Tres igitur sunt principales proprietates beatitudinis patrie, scilicet:

1) Amor Dei necessarius ellam inoad exercitium, supra libertatem ut meritum, sicut amor quo Deus seipsam diligit.

2) Impeccabilitas ab intrinseco.

3) Ininmissibilitas ab intrinseco.

Et ita bene explantur ultima verba Symboli: *Credo... in vitam aeternam*. Sanctus Augustinus mirabiliter ostendit *perpetuum* sortitem rite *inturne*, prout gaudium ipsius ingressus in eelum semper datur in sua normale prout in eternitate est unicum *instans* *reaper* *stans*, est sicut *a primavera aeterna* *a* una sua novitate et juventute ininmissibilis. Unde ad vidde expmendam hanc beatitudinem Augustinus dicit: *a ininmissibiliter antiliberis veritate divina* *a* sermo 362, n. 29. Erit gaudium de veritate semper novum et semper satius omnes nostras legitimas aspirationes.

Nunc alii articuli huiusmodi resumuntur.

#### ART. V. — UTRUM HOMO PER SUA NATURALIA POSSIT ACQUIRERE BEATITUDINEM.

**Conclusio:** *Nec homo, nec angelus potest consequi beatitudinem patrie per sua naturalia.*

1<sup>a</sup> Hoc est de fide definitum contra Beguardus, in Conc. Vien., et fundatur in textu S. Pauli hic citato: *a Oculis non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus his qui diligunt illum* *a* I Cor., n. 9).

2<sup>a</sup> Respondetur hoc demonstratum est rigore, supra, I<sup>a</sup>, n. 12, a. 4. Postquam enim probare sola ratione non quidem existentiam nec possibilitatem visionis beate, sed ejus supernaturalitatem, scilicet, quod est ininmissibiliter ininmissibilis.

Cognitio enim ut prout cognita est in rugoscente secundum modum ininmissibilis ipsius cognoscens. Atqui modus ininmissibilis Dei ut est in se infinito superat modum ininmissibilis intellectus creati, Ergo Deus sicut est non potest naturaliter cognosci ab intellectu creato.

Intellectus creatus vel etiam increatus ad hoc est ininmissibiliter impotens, plus quam oculus mortuus ad videndum solem: et idem ininmissibiliter et confortari ut possit videre Deum quod est in sua lux ininmissibilis quasi fulgor submersus ininmissibilis plenitudo, quod perstringeret oculos mortalis, si non essent supernaturaliter confortati per lumen glorie.

Idemque est ininmissibilis ininmissibilis inter quamlibet cognationem naturalium intellectus creatus et visionem beatam. Possit enim in ininmissibilis



tum errare hanc cognitio naturæ humana vel angelica et nunquam perveniret ad visionem Dei: sicut in infinitum multiplicari possunt latera polygoni inscripti in circumferentia et nunquam pervenirent ad ipsam circumferentiam, quia nunquam latus erit perfectum; latus enim est divisibile in infinitum.

#### ART. VI. — UTRUM HOMO CONSEQUATUR BEATITUDINEM PER ACTIONEM ALIQUJUS SUPERIORIS CREATURÆ.

**Conclusio:** Homo non potest consequi beatitudinem patriæ per actionem alicujus superioris creaturæ.

1<sup>a</sup> Est de fide, juxta illud Ps., LXXXIII, 12: « Gratiam et gloriam dabit Dominus ». Solus enim Deus est auctor gratiæ et a fortiori gloriæ.

2<sup>a</sup> Ratio est quia gratia et gloria sunt participationes divine nature, quæ adhuc multo magis quam miraculum physicum superant omnes vires creatas, ut probatum est art. præcedenti et in 1<sup>a</sup>, q. 12, a. 4. Miraculum est supernaturale quoniam modum productionis sue trinitatis, ut visio corporalis miraculose data corvo est visio naturalis supernaturaliter restituta, dum gratia est vita essentialiter supernaturalis.

Ad 1<sup>am</sup>: Illo modo tamen adjuvatur ab angelis, ut disponatur ad consecutionem ultimi finis; ordo agentium debet correspondere ordini finium, et ideo solum supremum agens potest efficaciter perducere ad supremum finem.

Ad 2<sup>am</sup>: Ratio autem quare angelus jam beatus per inmen gloriæ non potest nobis communicare participativum sui luminis gloriæ, est quia angelus potest quidem nos illuminare naturaliter, vel communicare bonas cogitationes, etiam quædam mysteria supernaturalia, sed non potest nobis communicare tamen supernaturalia (nisi instrumentaliter, sicut sacramenta causant gratiam) quia huius effectus superat formam propriam angeli, sive naturalem, sive supernaturalem: est enim effectus proprius Dei, scilicet participatio nature divine. Ita in ordine naturali lux illuminat, sed non minime illuminata illuminare possunt.

#### ART. VII. — UTRUM REQUIRANTUR ALIQUA OPERA BONA AD HOC QUOD HOMO BEATITUDINEM CONSEQUATUR A DEO.

**Conclusio:** Ad beatitudinem patriæ consequendam prærequiruntur opera bona.

1<sup>a</sup> Est de fide contra calvinistas (cf. Cune. Trid., sess. 6, c. 20).

Et fundatur in multis locis S. Scripturæ; v.g. IOHANN., XIII, 17: « Si hæc volitis, beati eritis si feceritis ea ». Item MATTH., VII, 21;

LUC., XI, 28: ROM., II, 13; 1 COR., XIII, 2; GAL., V, 6; EPIST. JAC., III, 24.

2<sup>a</sup> Ratio theologica: Creatura non habet naturaliter beatitudinem supernaturalem, sed debet tendere ad eam; uno motu pro angelis, diversis motibus pro hominibus.

Sic beatitudo est premium bonorum operum. Parvulis baptismatis post baptismum morientibus datur unice propter Christi merita.

**Obiectio:** Sed Christus habuit statim in primo instanti suam consecutionis visionem beatam.

**Respondetur** (ad 2<sup>am</sup>): Hoc fuit extraordinarium; sicut prima creatio primorum individuum in quolibet specie. Et hoc fuit singulare in Christo prout erat Deus-homo et caput humanitatis.

#### ART. VIII. — UTRUM OMNIS HOMO APPETAT BEATITUDINEM.

1<sup>a</sup> **Conclusio:** Nemo est quod omnis homo velit beatitudinem in communi.

Ratio est quia sic beatitudinem appetere nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Atqui quilibet homo hoc vult, ut experientia constat, et etiam a priori probatur quia objectum voluntatis est bonum universale, scilicet non coarctatum ad tale vel tale bonum.

2<sup>a</sup> **Conclusio:** Non omnes volunt beatitudinem in speciali, scilicet prout in Deo impenditur.

Ratio est quia quidam magis diligunt voluptates, aut divitias aut honores.

Sic terminantur quæstiones de beatitudine in communi et in speciali, sive de beatitudine objectiva, sive de beatitudine subiectiva, et quidem tum quoad essentiam, tum quoad proprietates, tum quoad consecutionem.

Vidimus quod beatitudinis essentia consistit in visione beatificæ. Eius proprietates principales sunt: fruitio, impeccabilitas et inamissibilitas. Vidimus etiam quod beatitudinis consecutio fieri nequit naturaliter propter ejus essentialitatem et intrinsecam supernaturalitatem, quæ omnes naturales possibilitates et activitates superat. Ideoque solum per gratiam assequi potest, et quidem per gratiam consummatam, quæ vocatur gloria, quam Deus per suam misericordiam nobis concedere dignetur.

## COMPLEMENTUM.

## DE BEATITUDINE NATURALI.

Beatitudo naturalis ea est quae viribus naturae cum naturali Dei auxilio acquiri potest ab hominibus et ab angelis. *Pro hominibus* si non fuissent ad ordinem gratiae et gloriae elevati, consisteret in perfecta cognitione abstractiva Dei auctoris naturae, absque errore, sed in speculo erraturarum, et in amore rationali Dei auctoris naturae, ne tontis omnium humorum ordinis naturalis. *Pro angelis* beatitudo naturalis consistit in perfecta cognitione naturali Dei auctoris naturae, cogniti in speculo essentiae cujuslibet angeli, et in amore naturali proportionato scilicet in amore Dei auctoris naturae angelicae.

Deus enim est beatitudo objectiva hominis et angelorum, tam in ordine naturae, quam in ordine gratiae, cum ipse sit ultimus finis non solum gentium, sed naturae. Voluntas nostra et voluntas angelica est quasi punctum, a quo infinitae desideriorum linearum quoqueversum procedere possunt, Divina vero bonitas jam naturaliter cognoscibilis, est tanquam circumferentia in se principium finemque bonitatis conjungens. In ea sola invenitur bonum non coarctatum, quod potest cognosci per intelligentiam naturalem sive hominis, sive angeli, independentem a revelatione supernaturali. De hoc supremo boni loquitur mirabiliter Plato in dialogo cui titulus est: *Comenius*, in fine. De hac beatitudine naturali cf. GOCIAUX, *Philosophie jurée* invocationis principia S. Thomae, 1724, t. IV, *Ethica*, q. 1, a. 2.

In eorum cursu theologico, Scholasticenses in fine tractatus de Beatitudine supernaturali tractant de beatitudine sua felicitate naturali. Proponunt de hac re tria dubia: Dubium I. *Utrum sit possibile et existat de facto felicitas naturalis*, quae proprie, quamvis imperfecte, nomen beatitudinis merentur. Dubium II. *In qua proportionem beatitudo naturalis consistat*. Dubium III. *In quo statu consequantur homines beatitudinem naturalem*.

Ad primum dubium merito responditur: Possibilis est intrinsecus naturae aliqua operatio vel forma, cui nomen beatitudinis cum proprietate imputetur, licet dimittat et videat imperfecte. Pro hac sententia citant Socratem, Platonem, Aristotelem (*Ethica*, lib. I, per totum, lib. X, c. 6, 7, 8), S. Augustinum (*De Civitate Dei*, l. XI, c. 11, 12), S. Thomam (1<sup>a</sup> 1<sup>a</sup>ae, q. 4, a. 5, 6, 7, 8; q. 5, a. 3, 4, 5. 1<sup>a</sup>, q. 62, a. 1, qn. etc. *Summa*, l. 11, n. 17 ad 10) Durandum, Scotum, Cajetanum, Bellarminum, Ruiz, Suarez, Coudunant: «Est ratiocinatio recepta distinctio beatitudinis in naturalem et supernaturalem».

«Principia hujusmodi assertionis ratio desumitur ex D. Thomae. Ipsi est, potestatem veluti ad hoc formam. Creatura rationalis secundum suam naturam est ordinata ad aliquem finem ultimum

in suo ordine, scilicet in ordine naturali, per quem in tali ordine perducitur, ne proinde ab ea consequi possibilem; sed hujus finis consentio est beatitudo naturalis. Ergo possibile est talis beatitudo». Ita Scholasticenses (*De Beatitudine*, tr. IX, disp. VI, dub. 1).

Ibidem, n. 5, citant opinionem G. Vasquez in contrarium, dicent: «neque in hominibus, neque in angelis aliam beatitudinem possibilem, praeter supernaturalem admittit Vasquez; rejectum comparationem distinctionem beatitudinis in naturalem et supernaturalem, quia omnia etia theologii statuer s. Item Scholasticenses dicunt u. 11: «Contra nostrum primum assertionem tenet singulariter G. Vasquez, nullam esse possibilem naturalem beatitudinem et cum refutatur».

Hae singularis opinio renovatur hodie a P. Hesmer de Lubac S. J., *Le Surnaturel*, 1943, p. 434-435, 485-487, p. 252-254. Hanc opinionem examinavimus in *Angelium*, 1948, fasc. 4, p. 285-298: «L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel». Item confutatur a P. Boyer S. J. in periodico *Gregorianum*, 1947, p. 390, ss. et a P. GARNIER, O. P., *Revue Thomiste*, 1948, III; 1949, I-11, *L'Amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains*.

Secundum hanc conceptionem Patris de Lubac, natura humana non debet considerari ut essentia definita cum proportionibus necessariis et sine naturali proportionato (scilicet ita ut Deus potuisset creare hominem in statu mere naturali), sed ut essentia aperta ad progressionem indefinitam, pariter essentia angelorum.

Ad hoc respondent theologii traditionales: tunc nequidem Deus habere itam determinatam naturam humanam, non responderet nisi inutilia humana, ut dixerant nominalis seculi xii, speciatim Orkum. Tunc non amplius essent naturae proprie dictae bonis nec neque, ideoque non remuneret sua naturae distortum a iure divini positivo, non remuneret ethica naturalis immutabilis, quia laboraret finis naturalis hominis, finis enim est quid primum in intentione; tunc positivum iudicium esset verum, quia est alius nominalis, arguens naturam proprie dictam hominis.

Denique tolleretur ipsum supernaturale proprie dictum (sen supernaturale gratiae sanctificantis et virtutum theologizarum), quia supernaturale proprie dictum definitur ab ipso Ecclesia in perfertio quae naturalem superat n. (Concil. Vatic. 1868, 1869). Si non est natura humana proprie dicta, nec natura angelica proprie dicta, non est amplius supernaturale proprie dictum, quia sanctificans proprie dicta. Hae longius explicavimus ubi, cf. *Anythum*, 1948, fasc. 4, p. 285-298, et *Synthèse thomiste*, 2<sup>e</sup> ed., Paris, 1950, in fine, p. 700-705, 738-740.

Nunc ad ostendendum quod distinctio inter naturalem ordinem gratiae non est inventa a thomistis, sufficit citare haec verba Concilii Vaticani (Denz., 1735): «Hae quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenet et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed etiam obiecto distinctum». Hoc constat evidentissime dicit S. Thomas C. Gentis, l. 1, c. 3, quia obiectum proprium intellectus divini, scilicet essentia Dei clare visa manifestissime superat obiectum proprium cujuslibet intellectus

erenti et errabilis. Cf. S. Thomas I<sup>o</sup>, q. 12, a. 4; q. 62, a. 2; q. 64, a. 1, ad 2<sup>am</sup>, I<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, q. 5, a. 5; C. Gentis, l. III, c. 49, 52, *De Veritate*, q. 8, a. 8.

Hanc distinctionem duorum ordinum longe exandimus in tractatu de Ordine supernaturali, cf. *De Revelatione*, 1918, l. I, p. 337-404, et in 5<sup>a</sup> editione, 1950, t. I, p. 315-377.

Recentior Knevetica «*Humani generis*» 12 august, 1950 rejicit opinionem eorum qui «*veram gratuitatem ordinis supernaturalis corrumpunt*», cum autem Deum entis intellectu praeclara eoudere non possent, quin eundem ad beatificam visionem ordinaret et videret.

## DE ACTIBUS HUMANIS

De voluntario et de involuntario, q. VI.

De circumstantiis actuum humanorum, qu. VII.

De diversis actibus humanis elicitis a voluntate.

- 1) circa finem: de cognitione (qq. 8-10); de intentione (qu. 11); de intentione (qu. 12).
- 2) circa media ad finem: de electione (qq. 13-14); de consensu (qu. 15); de usu (qu. 16).

De imperio et de actibus imperatis a voluntate, qu. 17.

De bonitate et malitia actuum humanorum, qq. 18-21.

De passionibus, seu de actibus homini et animalibus communibus.

De habitibus, qui sunt principia humanorum actuum.

*Divisio hujusce tractatus:*

# DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI

per quos homo pervenit ad beatitudinem vel ab ea avertitur.

De actibus humanis in universali agitur usque ad finem I<sup>ae</sup> II<sup>ae</sup>. De actibus humanis in particulari agitur in II<sup>ae</sup> II<sup>ae</sup>, ubi tractatur separatim de qualibet virtute et vicio.

S. Thomas in hoc prologo dñt divisionem totius tractatus de actibus humanis in universali: quae videtur divisio sic scribitur potest:

DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI	de ipso actibus humanis	proprie humanis psychologicae et morales	in generi	de voluntaria et involuntaria.
				de infirmitatibus autem humanis.
			in speciali	circa finem (velle, intendere, trahi).
DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI	de ipso actibus humanis	communibus autem naturalibus, seu de passionibus		circa media (causatus, electu, imperium, usus).
			in genere	de moralitate horum actuum.
			in speciali	de ratione subiecta (differentiis, boni et mali).
DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI	de principia eorum	de principia in- trinseca		in rationabili (numeri, coloris, desiderium, fuga, auditum, tristitia).
				in irrationabili (mors, desperatio, timor, audacia, ira).
				de habitibus et de eorum divisione.
DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI	de principia eorum	de principia extrin- seca, scilicet de finis		de virtutibus et de vitiis.
				de rebus et peccatis.
				de lege in generali.
DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI	de principia eorum	de principia extrin- seca, scilicet de finis	per legem naturalem	de lege naturali.
				de lege vel. Ter. et de lege nova.
			per gratiam adjuvante	de lege per se iustitiae, re- sultante de eius causa et ef- fectibus.

## QUESTIO VI.

### DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO

Status et divisio hujus questionis. — Cum actus humani, ut supra ostensum est, q. 1, a. 1, propriè dicantur qui sunt voluntarii, oportet primo considerare actus humanos inquantum sunt voluntarii.

Hae questio dividitur in duas partes:

1<sup>a</sup> Pars: Utrum voluntarius voluntarius, seu quid et quomodo sit voluntarius. De hoc agitur in tribus primis articulis; scilicet 1) utrum voluntarius voluntarius in humanis actibus, 2) utrum in animalibus brutis, 3) utrum voluntarius possit esse aliquid unum actus: est questio de omissione et de voluntariis indirectis.

2<sup>a</sup> Pars: De his quae possunt causare involuntarium, aut voluntarium involuntarium, scilicet, a. 4: utrum violentia voluntarii possit laedere; a. 5: utrum violentia causet involuntarium; a. 6: utrum voluntarius involuntarius; a. 7: utrum voluntarius involuntarius imo involuntarius, ubi agitur de ignorantia involuntarii imo involuntarii et de ignorantia directe aut indirecte voluntarii.

#### ART. I. — UTRUM IN HUMANIS ACTIBUS INVENIATUR VOLUNTARIUM.

Status questionis. — Sub hoc titulo ponitur questio: quid sit voluntarium, seu voluntarius actus.

Videtur prius tres priores articulos S. Thomae de natura ipsius voluntarii, et postea videtur quomodo divisiones voluntarii, quae communiter hodie proponuntur, fundantur in doctrina S. Thomae. Est processus novum: nam S. Thomas pantheum inquirat definitionem in quadam methodica remissione. Moderni autem theologi saepe supponunt definitionem jam inventam et recipiunt.

Difficultas questionis ostenditur in objectionibus: scilicet voluntarium est id quod est a nostra voluntate, scilicet a principio intrinseco. Atque homo movetur ad agendum ab extrinseco, seu a proprio objecto, vel a procedenti multum etiam corporis, e.g. ad frigus vel calorem vitandum, huius indiget auxilio a Deo ut agat.



**Responsio laura est affirmativa.**

In argumento «*sed contra*» assertur auctoribus Damasceni d. centis quod «voluntarium est actus qui est operatio rationalis» scilicet actus procedens a voluntate sub directione rationis.

**Conclusio:** In humanis actibus maxime voluntarium invenitur. Nota quod «maxime» in conclusionem dicitur non relate ad Deum, sed relate ad bruta.

**Probat:** Homo habet in seipso principium non solum agendi, sed agendi propter finem; nam maxime cognoscit finem sui operis. Atqui voluntarium dicitur quod est a principio intrinseco cum cognitione finis. Ergo in humanis actibus maxime voluntarium invenitur.

**Major** explicatur per divisionem multos prout est aut ab extrinseco, aut plus minuse ab intrinseco:

Major	ab intrinseco	est aliter motus resp moral	cognoscendo	rationem finis: homo.
		non est aliter: in his qui non agunt rationem suam gradatam non se movent	non cognoscendo: planta, quae sese movet, assimilando.	rem quae est finis: animal.

ab extrinseco: v.g. lapis movetur sursum.

**Minor** est definitio nominalis voluntarii, scilicet id quod est a propria inclinatione: hoc tamen non sufficit: nam actio vitalis plantae, v.g. rjus nutritio, non dicitur voluntaria. Sed insuper requiritur cognitio finis: et dictum est quodammodo etiam de animalibus quod voluit: v.g. hic canis manducare vult.

In responsione ad 3am dicitur quod homo vere sese movet voluntarius ad finem, quantumvis necesse sit quod ei proponatur obiectum, et quod prae-moveatur a Deo, quia habet in se non primam motum sui actus, sed principium intrinsecum agendi ex cognitione finis, et non solum cognoscit sensibiliter rem quae est finis, sed ipsam rationem finis, quae continet rationem essendi mediorum ad finem, ut melius explicatur in art. sequenti.

## ART. II. — UTRUM VOLUNTARIUM INVENIATUR IN ANIMALIBUS BRUTIS.

**Conclusio:** Voluntarium omnium imperfectum est in brutis, perfectum autem in homine.

**Probatur dupliciter:**

1<sup>a</sup> Auctoritate Philosophi, III *Ethic.*, c. 1, dicens: «Pueri et bruta commutantur in voluntarium. Pueri utique ante usum rationis, idem dicunt Damascenus et Neumeius.

2<sup>a</sup> **Ratio:** Ad rationem voluntarii regulariter quod priorius actus sit intra, cum aliqua cognitione finis.

Atqui in animalibus brutis est imperfecta cognitio finis, prout per seipsum et testaturum naturalem enunciant rem quae est finis, non vero rationem finis, nec proportionem actus ad finem. Ergo in animalibus brutis invenitur imperfectum voluntarium. Ad perfectum autem requiritur cognitio ipsius rationis finis et proportionis actus ad mediam ad finem; et hoc modo est in homine deliberato. Solum homo cognoscit rationem finis sive in abstracto et universali, sive in individuo, v.g. ad hoc primum preparandum. Cf. Cajetanum in hunc locum.

**Obiecta:** Sed voluntas non est in brutis: ergo nec voluntarium.

**Respondetur:** Voluntas non est in brutis, quia significat appetitum rationalem; sed voluntarium dicitur denominative a voluntate: et habet latius significationem, scilicet id quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis. Sic videtur imperfecte et analogice etiam in brutis. Quia, ut Salustianenses, Iamnes a S. Thomas in praesenti art. v. 49 et 60, dicit, dicitur quod probabilius videtur etiam virore in brutis et in homine. Hoc autem non videtur verum, quia voluntarium dicitur eodem modo ac cognitio et appetitus. Aliqui cogniti et appetitus analogice dicuntur in ordine sensilivo et in ordine intellectivo, secundum similitudinem proportionum. Cognitio in se formaliter non est qualis numerum, ut genus diversitatem per differentias sibi extrinsecas, sed est quid analogum. Propter hoc dicitur etiam de Deo. Unde Iamnes a S. Thomas dicit ibid.: «Non dicitur quod censent voluntarium dici analogice de homine et bruto, hoc analogice metaphorice, sicut primum dicitur ridere metaphorice». Nobis videtur quod dicitur analogice, non metaphorice, sed proprii, eodem scilicet modo quo inveniuntur cognitio sensiliva et cognitio intellectiva, appetitus sensitivus et appetitus rationalis; cognitio sensiliva est cognitio proprie dicta, non metaphorice dicta, sed solum analogice eorum cum cognitione intellectiva. Pariter rita dicitur analogice sed proprii de Deo, de angelis, de mente nostra, de animalibus, de plantis, et solum metaphorice de aqua viva.

S. Thomas dicit, de Verit., q. 24, a. 2, ad 1am: «Voluntarium patitur a Philosopho in brutis non arduum quod continetur voluntate, sed secundum quod opponitur voluntati, ut sic dicitur voluntarium in brutis vel pueris, quia sponte aliquid faciunt, non inquitur nam libere electionis». Et hoc voluntarium omnino imperfectum est idem ac spontaneum. Hoc dicitur videtur Cajetanum in art. 1. u. VI: «Simpliciter negari potest quod bruta se movent ad finem. Hoc est verum arduum quod». Imo S. Thomas, I-II<sup>a</sup>, q. 6, a. 7, ad 3am, dicit: «In his quae usum rationis non habent, neque est voluntarium, neque involuntarium». Cf. etiam q. 10, a. 3. Unde ex his omnibus videtur quod voluntarium non sit nisi analogice in brutis.

**Definitio voluntarii.** Ex his duobus prioribus articulis habetur definitio voluntarii. Scilicet:

*Voluntarium est id quod est a principio intrinseco cum cognitione sua.*

Voluntarium est perfectum si regulatur finis, non solum materialiter, sed formaliter sub ratione finis.

*Principium intrinsecum quod voluntarium constituit, pro voluntario perfecto est ipsa voluntas spiritualis, quae dirigatur a ratione; pro voluntario imperfecto brutorum est eorum appetitus sensitivus, sub directione inclinatus vel aestuative naturalis: e.g. sine ulla fuga lupum.*

Haec definitio de voluntate est legitima et secundum leges logicae. Nam enim secundum definitionem nominalem vel vulgarem, voluntarium est id quod procedit a voluntate, seu a propria inclinatione.

Definitio tamen habetur ex divisione motus naturalis procedentis ab inclinatione naturali interna illius qui movetur et agit. Principium autem motus est duplex, scilicet *efficientis* et *finalis*. Unde illi perfecte inveniuntur a principio intrinseco in quibus est duplex principium efficientis et finalis, scilicet in quibus est ipsa inclinatio vel appetitus, et rationalis cognitio finis.

Confirmatur legitimitas huius definitionis, comparando voluntarium cum aliis multis dissimilibus et similibus. Haec est comparatio inductiva et ascensiva, dum divisio generis descendit a genere universali ad species ejus. Sic melius apparet differentia speciem.

Haec comparatio sic scribi potest:

Voluntarium perfectum dicitur	ut est a principio intrinseco	a voluntate, a cuius principio est extra, prout nihil conferendo vim a se contra inclinationem patheticam: e.g. ratione rigula conata.
	ut est cum rationali cognitione finis	a motu sine regulatione, ut dormire, cibum digerere, respirare.
		a spontaneo actu, scilicet ab actu primo-primo, qui procedit ab appetitu, sed procedit contra advertentiam delictum et possibilem.

Sic statuitur legitima definitio voluntarii, includendi a definitione nominalem, per divinum gradum, et compensationem cum similibus et dissimilibus.

#### ART. III. — UTRUM VOLUNTARIUM POSSIT ESSE ABSQUE OMNI ACTU.

Ille articulus ponitur occasione praedictae definitionis voluntarii. ex qua videtur quod voluntarium non possit esse sine actu: non

voluntarium dicitur id quod est a voluntate. Et non esse causam patius involuntarium.

**Conclusio.** Voluntarium potest esse absque omni actu, vitam internam, solum per se loquendo et ex parte rei quae dicitur voluntaria.

*Probatur dupliciter:* 1<sup>o</sup> ex communibus principiis; 2<sup>o</sup> ex propriis.

1<sup>o</sup> *Ex communibus* (in argum. a se contra): Illud cuius dominus sumus dicitur voluntarium. Atqui homo est dominus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut velle est voluntarium, ita et non velle, prout est sub dominio nostro. Idcirco homo culpabilis est non solum faciendo malum, sed etiam non faciendo bonum, quod facere deberet.

2<sup>o</sup> *Ex propriis:* Voluntarium est id quod est a voluntate, cum cognitione sua. Atqui aliquid potest esse indifferens a voluntate non ponitur actum, quanto potest et debet ponere: e.g. gubernari nalis est indirecte a voluntate gubernatoris qui non vult gubernare ut potest et debet. Ergo voluntarium potest esse absque actu ethico interno, saltem per se loquendo. V.g. ad preventum emissionis non requiritur actus notificationis, quia tunc emissio esset directe voluntaria (v.g. die Dominica voto ire ad Missam); ut omissio sit indirecte voluntaria, sufficit quod aliquis dum posset et deberet, non retineat ire ad Missam, quia aliud vult aut vult.

*Ad 2um.* Bene exponitur differentia inter nolle et non velle: nolle est actus; non retineat est carencia actus.

*Obiectio:* Videtur quod ipsum nolle constituat potius involuntarium.

*Responsio:* Ita est quandoque. Sic qui vultens scribere, cogitur scribere, facit aliquid involuntarium. Sed quandoque a nolle non constituit involuntarium, e.g. nolle ire ad Missam.

*Ad 2um.* Item non considerare potest esse voluntarium, quando homo potest et debet considerare.

**Corollarium:** Ut omissio sit voluntaria requiritur et sufficit ut aliquis scienter omittat opus quod poterat facere: e.g. omissio voluntaria, sed non culpabilis, Missae die feriata.

Ut omissio sit non solum voluntaria, sed etiam culpabilis, tria requiruntur: 1<sup>o</sup> quod quis poterit agere, 2<sup>o</sup> quod debet agere, 3<sup>o</sup> quod non igerit. Ita Sylvestrus.

Item dicitur Cyprianus: «Ad contrarium voluntarii culpabilis indifferente oportet tria concurrere: 1<sup>o</sup> posse, 2<sup>o</sup> debere, 3<sup>o</sup> non velle. Item oportet diligenter attendere si quis debet et quando debet aliquid laqueare. Hoc est aliquis momenti non expellendum permissionem

\* V.g. dum quis indante celebratione Missae die feriata, prout, se non movet, omissio Missae est voluntaria et peccabilis. Si hoc autem erant die feriata, omissio Missae est voluntaria sed non peccabilis, quia ille feriata non debet diligenter attendere si quis debet et quando debet aliquid laqueare. Hoc est aliquis momenti non expellendum permissionem

peccati ex parte Dei, et ad ostendendum quod licet divina promissio est sine culpa. Deus enim potest impedire peccata, maxima crimina, et non impedit, sed *non tenetur impedire*, imo, ut ait S. Augustinus; «Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in rebus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut beneficeret etiam illi malo» (*Euchirid.*, 13).

De hac divina permissione peccati prout differt ab aliis permissionibus, cf. S. Thom. in *Magna*, c. 5.

**Obium:** An omissio possit esse indirecte voluntaria siue actus qui sit *incho* vel *occasionalis* ejus?

Graviores discipuli S. Thomae, ut Capreolus, Cajetanus, Padraz, Joannes a S. Thoma, Victorius, Gonet, Billuart et generaliter thomistae respondent *negative* ad quesiitum, contra Durandum et Suarez.

Dicunt hi thomistae quod S. Thomas responderet in *IV Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 3, affirmative, sed postea hanc sententiam reformavit in *I-II<sup>a</sup>*, q. 71, n. 5, et *I de Malo*, q. 2, a. 1. Revera S. Thomas dicit *I-II<sup>a</sup>*, q. 71, a. 5: «Ad rationem seu essentiam peccati omissionis *per se* non requiritur actus, v.g. dum aliquis hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de evadendo vel non evadendo ad Ecclesiam». Hoc autem jam est peccatum omissionis, si hic potest et debet cogitare, minus tamen quum si positive vellet, quia velle est actus, non velle est solum carencia actus.

«Si vero, nulli, *ibid.*, S. Thomas, la peccato omissionis intrinsecantur etiam *causae* vel *occasionales* omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse... v.g. cum aliquis non vult ire ad Ecclesiam, quia vult ludere hoc momento, vel quia vult diu vigilare seco, ex quo sequitur quod non vadit hora rituali ad Ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior *per accidens* se habet ad omissionem. Judicium autem de rebus laudum est secundum illud quod est *per se*, et non secundum illud quod est *per accidens*. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque uni actui».

**Obiectio:** At saltem quandoque videtur quod nullus actus sit causa vel occasio omissionis culpabilis, sed sufficit quod aliquis potens et debens considerare et velle, non consideret et non velit v.g. igit ad Missam die Dominica.

**Respondent thomistae:** Ad omissionem semper requiritur aliquis actus *per accidens*. Eleum proposito objecto per intellectum, v.g. ire ad Missam die Dominica, voluntas potest tripliciter se habere: aut *velle*, aut *nolle*, aut *non velle*. Velle et nolle sunt actus (si est voluntas, ommissio est directe volita). *Non velle*, ut explicatur hic ad 2<sup>am</sup>, est carentia, seu *suspensio actus* siue volitionis, siue volitionis. Aliqui aut thomistae, *ipso determinatio ad suspensionem* fit per aliquem actum; nam voluntas est potentia indifferens ad suspendendum vel non suspendendum. Si nequidem ad suspendendum actum esse determinaret, non esset exercitium libertatis, et non esset voluntas.

nam nisi in potentia. Sed forte raro accidit hic actus ad suspendendum actum, quia generaliter ommissio praecipit fit quia omittens nolle aliquid fieri, aut saltem vult dormire.

**Obiectio:** Ut ommissio sit voluntaria, secundum praesentem actum, sufficit quod quis possit facere et non faciat. Atqui ibi nullus actus involvitur. Ergo ad omissionem nullus omnino actus requiritur.

**Respondetur:** Distingui majorem! Ut ommissio sit voluntaria requiritur quod quis possit facere, et *parte operis*, et non faciat, concedo; *ex parte operantis*, nego. Contradistinguo eodem sensu minorem.

Saltem operans se detrahunt ad non ponendum actum: nam exercitium libertatis non potest esse sine aliquo actu, alioquin voluntas remaneret velut mortua, et libera tantum in actu primo.

Sic Deus omittit voluntarie impedire peccata hominum et non vult permittere propter aliam motiva suae Sapientiae, scil. ad manifestandum suam misericordiam aut suam justitiam.

**1<sup>um</sup> Corollarium:** Ut effectus aliquis sit voluntarius debet procedere aut physice aut saltem moraliter a voluntate.

**2<sup>um</sup> Corollarium:** Effectus consequens vel concomitans omissionem non est voluntarius absque obligatione illum impediendi, nisi forte ommissio per modum medi ad hunc effectum ordinetur.

Et hoc probatur ex eo quod effectus iste neque physice, neque moraliter procedit a voluntate; non *physice*, quia omittens non *infert*; non *moraliter*, si non adest obligatio quia omittens tenetur hunc effectum impedire. V.g. Deus omittit voluntarie impedire peccata hominum, et tamen peccata non sunt illi voluntaria, quia Deus non tenetur illa impedire, sed potest non permittere propter majus bonum.

Imo ex actibus positivis plene voluntariis sequuntur plures effectus qui non sunt voluntarii defectu obligationis illius impediendi: v.g. sacrilegium mali pastoris non est voluntarium potestati sacramento, dum urgeat necessitas et nullus alius minister adest. Motus emendicantiae secuti ex conditione confessionum vel ex caritative infirmitate non sunt voluntarii confessionum vel medico, quia hi non tenentur hoc effectus impedire, et praesunt habere justam rationem ponendi causam per accidens et eos negligendi.

Si vero ommissio voluntaria et non culpabilis per modum medi ordinaretur ad hunc effectum, tunc, etiam secundo praecipito, effectus esset voluntarius; quia licet talis effectus est directe volitus; v.g. si quis unitat credere ad ignem, eo tunc ut iustificatiois causa frigus patiatur; licet frigus est per se volitum, et mortificatio est voluntaria.

Cf. apud Billuart solutionem objectionum.

## DIVISIO VOLUNTARIJ

Voluntarium ex parte cognitionis	perfectum ex parte objecti	nooos. sensitiva	amor hyalissimus.	
			amor beatitudinis in communi.	
	liberum ratione influxus			dispositio. vo- luntas noo- gens.
				positivum volu
imperfectum	adversum			negativum volu.
	indirectum et negativum			

Divisiones voluntarij fundantur in definitione totius dividendi prout diversa sunt elementa in ejus definitione, scilicet ratione vel cognitionis, vel voluntatis, vel libertatis, vel influxus in effectum, vel ratione ipsius actus aut potentie a qua immediate procedit. Sic enim saltem sex divisiones, quarum principales sunt explicanda, cum de ipsis sit quiescere difficultas.

1<sup>a</sup> Ratione cognitionis dividitur voluntarium in voluntarium perfectum et voluntarium imperfectum, prout cognitio vel est perfecta, apprehendendo continuum finis et proportionem mediorum ad finem.

1. In ordine mali, major culpabilior est in voluntariis in causa prout vel positivum, quam in voluntariis indirecto, quod est negativum. Moli pectores, inter quos Billuart, hunc distinctionem non faciunt. E contra P. Newkome, O. P., in suo tractatu De Castitate vultu quod luxuria voluntarium in causa, Dicit enim tale quod luxuria indirecte voluit est veniale ex genere suo, dum luxuria voluntaria in causa est mortale ex genere suo, quia non ex solo peccato suo.

Vide etiam MARCHESANI, H. P., Summa theologiae moralis, Paris, 1838, t. I, p. 45-49, de voluntariis in causa prout intelligitur a voluntariis indirecto.

vel est imperfecta, apprehendendo, ut faciat animalis bruta, rem quae est finis, non vero rationem finis.

Unde voluntarium imperfectum convenit brutis, sed est etiam in homine, scilicet in motibus primo-primis seu indeliberatis, qui non sunt advertentiam, seu advertentiam considerantem, precedunt, et etiam in motibus secundo-primis seu semi-deliberatis, quorum non nisi imperfecte consilium sumus, e.g. quia non sumus plene evigilati; hanc advertentiam semi-plena potest esse in infantibus, amebilis, juvenilibus, clidis, hallucinatis, obsessis. Motus secundi seu divisi sunt qui cum plena advertentia eliminantur, et ideo sunt plene voluntarii.

Noluit Tanqueray, Génoul et plures alii quod mentes moraliter liberi mutant quoad objecta circa quae non perturbantur iudicium intellectus vel facultas deliberandi; quod contingit praesertim initio aetatis, quando notiones morales et religiosas.

Unde voluntarium imperfectum invenitur in actibus semi-deliberatis, et voluntarium minime imperfectum invenitur in actibus deliberatis.

2<sup>a</sup> Ratione objecti dividitur etiam plena est vel distans, vel confusa prout objecti motibus vel distinctis vel confusis percipitur; e.g. qui a fenestra luminum projicit, praevideus vulneracionem transiens in lumen, distincte multumque actus videtur; si vero id facit obscure suspensus in lumen forsan praevideat posse vulnerari, nonnis confuso vulneracionem proximi advertit.

3<sup>a</sup> Ratione propositionis objecti prout objectum proponitur sub indifferencia iudicii an non, voluntarium dividitur in voluntarium necessarium, e.g. desiderium beatitudinis in communi in hac terra, et in voluntarium liberum, scilicet illud quod est humana non solum a ratione, sed etiam a necessitate naturalis intellectus seu potentie determinatur ad unum. Ita actus voluntatis sub indifferencia iudicii effecti sunt liberi non solum a ratione, sed etiam a necessitate.

Quoniam hoc est datum agnatum a Billuart: Utrum voluntarium perfectum sit idem ac liberum.

Alfredus Vasquez cum paucis, quia negat voluntarium necessarium esse perfectum. Ad hoc respondit Thomista distinguendo scilicet voluntarium necessarium, ortum ex imperfecta cognitione, ut est in brutis, pueris, in motibus subtilioribus; et voluntarium necessarium autem ex perfectissima cognitione, quod quidem non est imperfectum, sed summa modum perfectum. Ita est amor quod Deus seipsum diligit et spiritus Spiritum Sanctum, et unius quod beati Deum clare risum diligit in patria.

4<sup>a</sup> Ratione influxus voluntarium liberum dividitur in voluntarium directum et voluntarium indirectum, prout habetur aut non habetur influxus directus voluntatis in re voluta.

In quo est solum indirecte voluntas, est solum propter aliud; e.g. amissio indirecte voluta adulationis Missae prout solo aliquid



aliud, ut legere librum profanum; tunc non volo ire ad Missam, non tamen dico directe: «*Nolo ad Missam ire*» (cf. q. 6, a. 3, c. et ad 2um).

*Voluntarium directum* potest esse duplex, vel *immediatum*, vel *mediatum*. Est *immediatum* quando volo immediate obiectum, sicut cum volo positive ire ad Missam, vel negative nolo ire ad Missam obligatorium.

Per oppositum, voluntarium *directum* est *mediatum* quando volo aliquid non immediate in se, sed in sua causa: v.g. volo immoderate bibere providendo quod ebrietas erit causa rixae; tunc rixa est mediate volita in sua causa.

Plures confundunt voluntarium *indirectum* et voluntarium in causa propter eorum similitudinem, et etiam quia omisso indirecte volita, ut diximus, semper presupponit aliquem actum voluntatis ut ejus causam vel saltem occasionem.

Est tamen differentia secundum S. Thomam: nam voluntarium in causa non est indirectum, sed directum, quoniam non immediate; sicut demonstratio existentiae Dei per motum uou est indirecta, ut esset probatio per absurdum; est cognitio directa, sed mediata, per effectum<sup>1</sup>.

S. Thomas loquitur de hoc voluntario in causa in I-II<sup>o</sup>, q. 75, a. 7; II-II<sup>o</sup>, q. 46, a. 2, ad 2um; q. 64, a. 8, c.; q. 79, a. 3, ad 3um.

Sed S. Thomas, I-II<sup>o</sup>, q. 77, a. 7, vocat voluntarium in causa effectum praevisum actionis positivae in se volitae, et voluntarium indirectum, effectum praevisum omissionis in se volitae.

<sup>1</sup> Ut recte notat P. MERRILLIUS, *Summa Theol.*, moralia, 1890, t. 1, p. 68, «*voluntarium in causa*, quod recentiores nulli dicunt *indirectum*, a S. Thoma vocatur *directum*, quia est a voluntate ut agente, cf. I-II<sup>o</sup>, q. 77, a. 7, 1<sup>a</sup>, etiam Tabulam auream operum S. Thomae sub verbum Voluntarium, 2 et 6.

Revera nulli recentiores propugnant hanc divisionem, non recte fundatam:

Voluntarium	directum, seu in se.	{	in causa, seu positive.
	indirectum		
			per modum omissionis actus ponendi.

Aliter proponenda est divisio, ut fiat secundum rationem firmitatem tollae dividendi, et sub ratione infinis, scilicet:

Voluntarium	directum	{	immediatum, scilicet circa volitum in se.
			mediatum, scilicet circa volitum in causa.
	indirectum		effectus omissionis actus quem possumus et debemus ponere, v.g. ebrietas natis ex peccato generalis.

Dicit enim S. Thomas, I-II<sup>o</sup>, q. 6, a. 3: «*Voluntarium dicitur quod est a voluntate*. Ab aliquo autem dicitur esse dupliciter: uno modo directum, quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est agens; alio modo indirecte ex hoc quod non agit a. Item ibid., ad 1um et a. 7, ad 3um; item q. 77, a. 7, q. ubi S. Thomas vocat voluntarium in causa effectum praevisum actionis positivae in se volitae, et voluntarium indirectum effectum praevisum omissionis.

In I-II<sup>o</sup>, q. 77, a. 7 dicitur quod voluntarium in causa est «*quando voluntas fertur in causam*»; tunc non est omisso.

**Principia de voluntario in causa.** — Plura sunt principia de voluntario in causa, quae applicantur, positae potentis, voluntario indirecte per modum omissionis:

**1um Principium:** Voluntarium vel indirectum, vel etiam in causa, potest esse bonum; et si non vitiat hic bonus effectus praevisus ex conjunctione cum alio effectu principii malo, augeat bonitatem totius.

Sed theologi tractant potius de voluntario vel in causa, vel indirecto, sub ratione mali, ad dicendum quandoque vitandus est effectus minus vel indirecte, vel in causa volitus; et ad hoc ponuntur duo subsequencia principia.

**2um Principium:** *Effectus malus*, in causa tantum volitus, est imputabilis ad culpam 1) quando agens potuit et debuit eum providere saltem in confuso, 2) quando agens potuit non ponere causam, 3) quando debuit impedire effectum.

**Conditio prima:** Quando agens providit effectum saltem in confuso, nil debuit et potuit humano modo providere. Quia nihil voluit nisi praecogitavit. Ita qui suscipit officium medici, aut confessori advertens se scientia competentem carere, tunc, quamquam insubstante, providit malos effectus inde secuturos: Imo est culpabilis etiam si non providit, sed potuit ac moraliter debuit providere: v.g. si chirurgus incipiens operationem non satis stultus his quae necessaria sunt ad eam, malus effectus provenit ex sua negligentia, quae fuit omisso quodammodo voluntatis et culpabilis. Providentia, importuna provisionem, et circumspectio, sunt quatuor prudentiae (cf. II-II<sup>o</sup>, q. 48, a. 6, 7, 8).

Si e contra aliquis non possit providere effectum malum, tunc hic effectus non imputatur ei ad culpam: v.g. ebrietas non est indirecte voluntaria illi qui ignorans speciem vim alienius vini fortissimè, bibens inebriatur, ut accidit Noe<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Ratione voluntarii indirecti S. Paulus ait I Cor., iv, 4: «*Neque me ipsum iudico, quia nihil scio nisi contra me sum*; sed non in hoc iustificatus sum. Qui autem iudicat me Dominus est. Itaque nolite ante tempus iudicare, quousque veniat Dominus et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit concilia cordium, et hunc laus erit unicuique a Deo».

Oportet hoc aut S. Thomas in hunc locum: «*Dicit Paulus: Neque me ipsum iudico, quia nihil scio nisi contra me sum*; sed non in hoc iustificatus sum, id est non habeo aliquem peccati mortalis condemnationem; sed non in hoc iustificatus sum; Ideo non sufficit ad hoc, quod me iustum pronunciet, quia possunt aliqua peccata in me latere, quae ignoro, secundum illud Ps.: *Delicta quis intelligit?* Et Ion., ix, dicit: *Et si simpliciter fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea.* — Qui autem iudicat me Dominus est, ad solam Deum pertinet iudicare animam mea. Ad illud minister an non: hoc enim pertinet ad intentionem cordis, quam solus Deus ponderare potest, secundum illud Proverb., xvi: *Spiritus ponderator est Dominus*; et Ierem., xvii: *Procyon est cor hominis et scrutabitur, quis convertit illud? Ego Dominus probans rectos et scrutans corda.* — In hoc sensu dicitur Beati, ix, quod «*nemo scit utrum illi dignus odio vel amore*». Cf. I-II<sup>o</sup>, q. 112, a. 2: «*Utrum homo possit scire se habere gratiam*» et O. Guiles, IV, c. 2, 2<sup>a</sup>.

*Conditio secunda:* Quando agens potuit non ponere causam. Si enim moraliter tenetur causam ponere, effectus non est ei moraliter imputabilis; v.g. non est reus sacrilegi qui praebeat Communionem peccatori cuius indignitatem novissi ex confessione novit; quia tenetur sigillum sacramentale serrare.

*Conditio tertia:* Quando agens debuit impediri effectum. Si enim ad id non tenetur, effectum potius permittit quam efficit; et talis effectus non est ei imputandus, cum iustam et proportionatam habeat rationem non impediendi; v.g. motus inordinatus sensualitatis non imputatur medico aut confessario, cum ipsi non teneantur ideo monitum suum ministerium, sed & contra habeant iuxta causam illud execrari.

*3um Principium:* Licet ponere actum in se bonum aut indifferens ex quo sequuntur effectus boni et effectus mali, dummodo bonus effectus sit immediatus, et non mediante effectu moraliter malo; insuper dummodo adsit ratio proportionate gravis et huius agentis sit honestas.

Aliis rebus, quantum conditiones requiruntur ut liceat ponere actum huiusmodi utique:

*1a Conditio:* Ut actus sit in se bonus aut indifferens. Si enim sit in se malus, nunquam fieri potest licitus; v.g. non licet mentiri, blasphemare, fornicare, etc., etsi optinus effectus sequeretur. Ratio est quia non sunt facienda mala ut ereviant bona.

Ad iudicandum autem utrum actus sit in se malus necne, attendit debet ad objectum morale quo specificatur actus moralis: v.g. utrum somnus hypnoticus voluntarie proditus in alio sit quia moraliter indifferens an malum. Sententia probabilior, et quidem fundata in variis S. Officii responsionibus, tenet quod hypnotismus aliquando est naturalis, non diabolicus, et tunc non est absolute damnandus. Sic in quibusdam circumstantiis caute possumus hoc medio uti, secundum praescens praeceptum, scilicet dummodo sit ratio proportionate gravis, non mera curiositas et non intendatur malus effectus seu interventio diabolica non adsit.

Alius casus ponitur quoad ratum pro candidato malo, sed minus mali quam alter<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Iam pro electionibus sunt tres candidati, quorum unus optimus, sed obque non successus, unus vero malus et alter pessimus, quaeritur an dare suffragium candidato malo, sed minus malo quam alter, sit *licitum*, ad impediendum electionem pessimis.

Plures theologi respondent affirmative; quia, ut ajunt, hic peius non est latrocine malus. Alii dicunt quod votum istud specificatur a programma seu libello candidati propositi, et ideo ut votum in se intrinsece malum oportet quod istud programma sit satis morale bonum ut possimus malum eius partes tolerare; alioquin esset approbare malum morale ad majus malum vitandum, quod fieri nequit, simul nec licet mentali ad vitandum homicidium.

Respondent alii theologi quod votum istud non approbet programma vel li-

*2a Conditio:* Ut bonus effectus sit immediate et non sequatur ex effectu malo. Nam si nimisi mediate malo effectus sequatur effectus bonus, non licet ponere causam; nam tunc malus effectus habederetur directe ut medium, et non sunt facienda mala ut evolvant bona.

Ita illicite agit qui urit infantem in utero materno ad salvandum ritam matris. Pariter pueris ex delirio gravidis non potest fieri abortum procurare ad salvandum infanem. Sed confessarius non tenetur abstinere a ministerio confessionum propter motus sensualitatis huius emergentes, aut quia ubi equitatem vincit vere nihil propter pollutionem inde consequentem, si non adest periculum prostrandi in re venerea.

Imo si effectus malus est solum physice malus, non vero malus moraliter, potest esse licitus: v.g. licite quis vitam suam salvat mediante occasione injusti invasoris.

*3a Conditio:* Ut finis agens sit honestus. V.g. confessarius intrinsece saltem avertendum, permissive sibi habet ad tentationes quo sequuntur ex auditione turpissimorum peccatorum; quia tentationes non desiderat, sed detestatur.

*4a Conditio:* Ut adsit causa proportionate gravis agendi et permittendi effectum malum. Ratio est quia malus effectus non intentus est peccatui materiali, imo non raro indiget gravi periculo peccati formalis. Idcirco permitti nequit quin compensetur per bonum. V.g. requiritur valde urgens causa ut ancilla valens servitium exercere in domo in qua a filijs familias ad peccatum saepe alligitur: quia tunc est in periculo proximo saepe peccandi mortaliter. Si vero aliqua actio infuit remote et brevis in effectum malum, minor ratio requiritur, ut haec actio sit licita<sup>2</sup>.

Tunc haec questio de voluntariis in causa non est minus momenti.

\*\*\*

*5a Ratio productionis actus voluntarii dirigitur in voluntarium positivum, quod terminatur ad actum, et voluntarium nega-*

tivum similiter, sed fertur solum etiam provisionem votorum postea emittendorum sub isto intuitu in *parlamentum*.

Adversarii ad hoc votum respondent quod haec provisio fundatur in ipso programma vel libello candidati in quo mentem suam ipse exponit. Et ideo si programma est intrinsece malum, pariter futura vota huiusmodi candidati praevidentur ut mala. Ergo actus quo hic candidatus eligitur iam videtur esse intrinsece malus, nisi sit de rebus mere economicis, nam moralibus, nec religiosis. Igitur votum melius est dare voto candidato boni a parvis periculis, nisi pro ipso non aliis pro huius vice spes successus, quo tamen spes adeo pro vice proxima.

<sup>2</sup> De ratione proportionate gravi agitur in alteris tractatibus praevisionis de Justitia et de Temperantia. Non semper facile est iudicare de hac proportionis, et post diligentem investigationem potest esse error inculpabilis; et iudicium probabile potest esse verum secundum conformitatem ad applicatum votum ad intentionem rectam, et non secundum conformitatem ad rem. Cf. P. 13<sup>o</sup>, q. 57, a. 5, ad 3um.

tium, quod terminatur ad omissionem voluntariam; v.g. voluntarium positivum est cum quis rem alienam aufert; negativum est quando v.g. aliquis administrator bonorum videt bona sibi commissa auferri et omittit impedire tale furtum.

Hoc voluntarium negativum potest esse vel directum (v.g. volo ire ad missam), vel indirectum (v.g. non volo ire ad missam, volendo aliquid aliud). Hoc voluntarium negativum, praesertim indirectum, saepe non consideratur ut oporteret: invenitur non solum in negligentia faciesdi id quod possemus et debemus facere, sed etiam in negligentia considerandi id quod possumus et debemus considerare. Et probabilis sic explicatur difficilis doctrina S. Thomae de *motibus sensualitatis*, qui etiam ante considerationem rationis possunt esse leviter peccata venialia (cf. II-II<sup>ae</sup>, q. 74, n. 3, ad 3<sup>am</sup>), *si consideratio erat possibilis et debita*. At S. Thomas, loc. ult. cit.: «*Motus sensualitatis rationem praeveriens est peccatum veniale*». Dicitur culm ibid.: «*Manifestum est quod actus sensualitatis potest esse voluntarius inquantum sensualitas nata est a voluntate moveri*». Atqui ratio in statu vigiliæ debet advertere seu attente considerare motus animæ. Si igitur non est advertentia quando homo illicet et potest, tunc est negligentia, quæ est peccatum contra prudentiam, et proinde, omisso aliquo modo voluntaria in voluntate. Propterea S. Thomas dicit de *Malis*, q. 1, a. 6, ad 6<sup>um</sup>: «*Quando motus illicitus est in sensualitate, si ratio resistit nullum est peccatum*». Et verum est, ut dicitur in præcitato articulo, q. 74, a. 3, ad 2<sup>um</sup>, quid ratio vigiliando potest advertere et vitare singulos motus inordinatos, non veri omnes simul. Sic non potest vitare omnia peccata venialia.

Plures thomistæ, ut Billuart, dicunt quod debet esse aliquis actualis influxus, sultem interpretativus, voluntatis ut motus sensualitatis sit peccatum veniale. Quidam alii dicunt quod est peccatum veniale etiam sine ullo peccato in voluntate. At vobis videtur quod in voluntate requiratur non forte voluntarium positivum, sed saltem negativum, scilicet omisso resistetia, vel ad minus *inadvertentia* considerationis contra prudentiam. Possumus hanc negligentiam vitare in quolibet casu particulari, non vero quoad omnes casus simul. Beata Maria Virgo enim vixit semper, et sancti in vita nutrita perfecta, in matrimonio spirituali, quasi semper.

Cf. II-II<sup>ae</sup>, q. 54, n. 1, ad 2<sup>um</sup>, de urgentiis.

Sic motus primo-primus definiiri debet: Motus qui præcedit omnem advertentiam debitam et possibilem.

6<sup>o</sup> Ratione voluntatis voluntarium dividitur in voluntarium simpliciter et voluntarium secundum quid, prout objectum est vel simpliciter volitum vel secundum quid volitum.

Voluntarium simpliciter est secundum objectum est, omnibus circumstantiis considerata, volitum, quamvis forte sit quedam difficultas vel incommoditas; v.g. volo studere theologia, nonobstantibus difficultatibus circumstantiis. E contrario, voluntarium secundum quid est solum *velleitas*, seu conditionalis volitio.

Quidam doctores, ut P. PRUMMER, *Manuale Theol. Moral.*, 1<sup>a</sup> ed., tom. vol., p. 38, non sequuntur terminologiam S. Thomae dum dicunt: «*Voluntarium secundum quid est illud in quod voluntas fertur cum qualiam reluctantia*: v.g. volo medicinam amaram » et in periculo naufragii navigatres projiciunt merces in mare ad salvandam vitam. Et contra S. Thomam, in nostra questione VI, a. 6, dicit quod hæc projectio mercurii in mare in periculo naufragii est *simpliciter voluntaria et secundum quid involuntaria*. Nam revera navigator enim vult, in hoc casu, quamvis cum qualiam reluctantia. Unde secundum doctrinam S. Thomae, exemplum voluntati secundum quid est conservare merces tempore naufragii, potiusquam eas projicere in mare ad salvandam vitam.

Sic voluntarium secundum quid reducitur ad voluntarium conditionale seu antecedens. Hoc certum est ex his quæ dicta sunt a S. Thoma in tractatu de Deo, I<sup>a</sup>, q. 19, a. 6, ad 1<sup>um</sup>, de voluntate Dei salvandi omnes homines, ubi dicit S. Doctor: «*Deus antecederet vult omnes homines salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ iustitiæ*. Sic iudex iustus antecederet vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi... » Et addit S. Thomas: «*Neque tamen id quod antecederet volumus simpliciter volumus, sed secundum quid: quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vult eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quicquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecederet vult, non fiat*».

Unde voluntarium simpliciter est idem ac voluntarium consequenter seu efficaciter, dum voluntarium secundum quid est idem ac voluntarium antecederet seu conditionaliter et ineffaciter.

Revera navigator projiciens merces in mare ad salvandam vitam suam, dicit conditionaliter: «*vellem* has merces conservare, sed de hæc volo eas projicere in mare ad vitam salvandam ».

2<sup>a</sup> Pars questionis VI<sup>ae</sup> est ab articulo 4<sup>o</sup> ad 8<sup>um</sup>.

## DE INVOLUNTARIO ET DE CAUSIS EJUS

De Involuntario. Quid sit: S. Thomas hoc explicat de *Malis*, q. 3, a. 8. (Cf. PRUMMER, op. cit., I, 39).

Involuntarium distingui oportet a non-voluntario. Dicit enim S. Thomas loc. cit.: «*Non voluntarium dicitur per solam remotiorem actus voluntatis: sed involuntarium dicitur per hoc quod vol-*



luntas *contrariatur* ut quod fit. Unde ad involuntarium sequitur tristitia, quae uno semper sequitur ad non-voluntarium.

Involuntarium dividitur in involuntarium simpliciter et involuntarium secundum quid.

*Involuntarium simpliciter* est illud cui voluntas omni modo resistit: e.g. ipi rugitur per extremam violentiam ad humilandum anulo, exercent actionem simpliciter involuntariam. *Involuntarium secundum quid* est illud cui voluntas sub aliquo aspectu resistit, sed potest illud velle simpliciter ad majus malum vitandum. Sic propter periculum naufragii meritor ad salvandum vitum projicit merces in mare. Hinc projectio est secundum quid involuntaria, sed est simpliciter voluntaria hic et nunc, in talibus circumstantiis ad servandum vitum, ut diximus in alius divisione voluntarii.

#### De causis involuntarii

seu de his quae possunt causare involuntarium.

(art. 4 - 8)

Assignantur communiter quatuor causae involuntarii, scilicet: violentia, metus, concupiscentia, ignorantia.

#### Art. IV. — UTRUM VIOLENTIA POSSIT INFERRI VOLUNTATI.

**Status quaestionis.** — Sensus tituli est: utrum ipsa violentia, et non solum exteriora membra, possit cogi. Curio est in speciebus violentiae, quae locum habet in entibus cognitivis praeditis. Pluriae haberi putant violentia, non autem coactio.

*Violentia* in genere definitur ab Aristotele: « *Causa principium est extra, contra inclinationem patientis, passio non consentiens viui, scilicet passio resistens*. Unde violentum aliquid addit supra necessarium. Num necessarium dicit determinatum ad unum, sive potentia ad oppositum, et potest esse spontaneum: e.g. brutum necessario sed spontanea appetit cibum. Violentum autem addit supra necessarium quod est a principio extrinseco contra inclinationem patientis. Sequitur necessarium est duplex, nempe violentum et spontaneum.

Sic nota definita violentia, videtur, ut dicitur in prima objectione, quod violentus possit cogi a Deo, qui potestur cogi. Et nihil est dicendum quod illi esset, si daretur passio physica per determinans.

Insuper additur in tertia objectione quod motus voluntatis ad peccandum est contra naturam. Ergo videtur violentus.

**Conclusio:** Violentia potest inferri voluntati quoad velus imperatos vel imperabiles, et mediantem alia potentia inferiori exercitis, ut ambulare, scribere: non vero quoad velus elicitos, scilicet quoad ipsam vellem.

In argumento « sed contra » videtur auctoritas S. Augustini.

*Probat 1<sup>a</sup> Pars:* quae est sine speculandi difficultate: Nam per violentiam exteriora membra impelli possunt ut imperio voluntatis exequantur: e.g. aliquis potest mihi claudere oculos ut non videam secundum quod volo, vel aperire oculos meos ut videam aliquod obscenum contra voluntatem meam. Tunc hinc visio, quovis procedat a principio intrinseco partium, scilicet a potentia visiva, dicitur violenta, prout est contra inclinationem voluntatis, quae est appetitus communis totius subiecti.

*Obiectio:* Sed tunc hinc visio non est actus imperatus a voluntate. Ergo violenta non potest inferri voluntati quoad velus imperatos.

*Respondetur:* Distingui antecedens: Non est actus imperatus a voluntate actu, concedi; in potentia, nego. Conclusio autem est actibus imperatis vel actu vel potentia, prout illi qui sunt imperati actus possunt per violentiam impediri ne fiant, et qui sunt ex genere sui imperabiles possunt, resistere voluntati, licet vi agentis externi. Si talis hi actus essent actu imperati, iam non essent violenti. Sic ducunt potest violententer morore lumbum ad loquendum, ut in possessione ei etiam in obsessum, impellendo nempe, per actum in organum, et in plantam, nam rationis et libertatis. Sic ducunt potest per lullum in aliquod centrum nervum impedire motus membrorum, sicut in paralysi transitoria, quae ubi potest ex quodam intoxicatione.

Cf. S. Thomas, 1<sup>a</sup>, q. 11, a. 1; 1<sup>a</sup> 11<sup>a</sup>, q. 80, a. 1, et ibid., a. 3: « *Violentus potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi*. Tunc, ratione est ligata, quidquid homo agit, non imputatur ei ad peccatum ».

*Probat 2<sup>a</sup> Pars:* Violentia non potest inferri voluntati quoad velus elicitos, scilicet quoad proprios velus actus qui immediate ab ea procedunt, ut vellem, intendere, consentire, eligere.

Sensus conclusionis est: ne dicamus quidem, non nec Deus potest impere voluntatem ad elicendum actum. Nam hoc implicat contradictionem.

**Obiectio:**

Actus a voluntate elicitos nihil est aliud quam *inclinatio* quaedam actualis praecedens ab inferiori principio cum cognitione illius. Atqui voluntas seu violentum est ab inferiori principio, contra inclinationem patientis. Ergo actus a voluntate elicitos et simul reactus implicat contradictionem.

Aliis verbis: Aliquis velus non potest esse simul a voluntate et ab extrinseco contra inclinationem voluntatis.

**Responsio:** vellem violenta implicat.

*Confirmatur* ex analogia cum inclinatione naturali rationis quae regulatorem caret. Nam quos praeparat ex hinc inclinatione naturali non potest esse violentus: e.g. lapsus potest quidem per violentiam ferri aersum, sed non potest per violentiam ferri deorsum, quia ferri deorsum est secundum ejus naturalem inclinationem seu gravitatem.



Imo hic motus naturalis lu lapide est uniformiter acceleratus, dum ejus motus sursum est uniformiter retardatus.

Haec doctrina invenitur apud Augustinum citatum in argumeto « sed rubra », et apud S. Anselmum qui lu opere *De libero arbitrio*, VI dicit: « Jovitus nemo potest velle aliquid, nisi mo potest velle, nolens velle ». Hoc enim implicat contradictionem.

*Sed disputatur inter theologos: an Deus movendo ad intus voluntatem, possit ei violentiam inferre.* Cf. SALMANTICENSIS, l. X, disp. V, dub. II.

Omnes quidem conveniunt quod Deus, agendo ad modum agentis particularis, vel mediante instrumento suis justitiae, v.g. igne, potest infligere poenam contra voluntatem patiens. Et praesertim poenas inferni sunt quid violentum, non ex parte Dei, sed pro damno. Cf. SALMANTICENSIS, lib. I. Poena illa aut violentia saltem secundum quid, scilicet contra inclinationem particularem damno- torum; sed non tamen secundum ordinem justitiae.

Quidam, ut Suarez et Vasquez, tenent quod Deus, operans ut motor universalis lu voluntatem, potest in ea motus violentos producere, quia licet hi motus sint secundum potentiam obedientialem et secundum inclinationem fundamentalem voluntatis ad bonum universale, possunt esse contra ejus inclinationem ad bonum particulare. Imo Suarez et Molina dicunt quod si Deus, ut dicunt theologi, premoveret, et praedeterminaret voluntatem, tolleretur libertas, et sic esset quid violentum.

S. Thomas contra respondet hic, ad Iam: « Deus qui est potentior quam voluntas hominum, potest voluntatem humanam movere, secundum illud Prov., XXI, 1: « Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit inclinabit illud ». Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis; nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem ».

Locutus haec quaestio tractat S. Thomas, *de Verit.*, q. 22, n. 6, et n. 8: Utrum Deus voluntatem cogere possit. *Stante* indifferentia iudicii nostri circa tale obiectum particulare voluntam, impossibile est quod Deus premovendo inferat violentiam voluntati, et quod actus lae non sit liber: nam liber est prout sub indifferentia iudicii remanet indifferentia voluntatis oco coartatus ad tale obiectum. Deus quidem clare vult lollit lollidifferentiam ad libertatem revivendo, quia evidentissime apparet sub omni aspectu bonis el ludoite bonis.

Stante vero indifferentia iudicii, implicat voluntariam necessitatem. Cf. SALMANTICENSIS, ALVAREZ, BILLIANT.

Ad rem S. Thomas, *de Verit.*, q. 22, n. 6 et 8: Sicut implicat voluntatem appetere obiectum quod sibi per intellectum non proponitur, seu incognitum, ita implicat aliter appetere quam sibi proponitur, scilicet necessario appetere quod sibi sub indifferentia proponitur; alioquin voluntas non foret appetitus rationalis, in hoc agentis sine cognitione.

Cf. eodem textum S. Augustini citatum in arg. 4 sed contra », item III *Contr. Gent.*, 169; I, q. 103, n. 8; *de Potent.*, q. 6, n. 1.

Item cf. S. BONAVENTURA *II Sent.*, dist. 35, part. 2, a. 1, q. 5. Vide etiam BILLIANT, Tr. de Actibus humanis, diss. II, art. V: Utrum stante indifferentia iudicii, voluntas possit necessario moveri.

#### Objectiones:

1<sup>a</sup> *Obiectio*: Voluntad inclinata ad aliquid, v.g. ad morem Dei in patria, Deus potest deegare suum concursum. Atqui tunc cessatio amoris esset violenta. Ergo oco repugnat violentiam inferri voluntati quoad actus elicitos.

*Respondetur*: 1<sup>o</sup> Tunc esset violentia non positive eogens ad eliciendum actum, sed impellens actum elicendum, 2<sup>o</sup> Tunc cessatio amoris non esset proprie violenta: nam sicut naturale est cause secundo agere stante influxu causae primae, ita est ipsi non violentum sed supernaturalis aut praesentiale aux agere abstracto influxu causae primae. Sic non fuit violentum sed supernaturalis igni non comburere pueros in fornace babilonica, et lenibus non devorare Danielem.

2<sup>o</sup> *Obiectio*: Potest Deus lu voluntate Iudae, Iosueum odio habentis, producere amorem Iosuei. Alqui hic amor foret violentus scilicet contra inclinationem Iudae. Ergo Deus potest inferre violentiam voluntati etiam quoad actus positive elicitos.

*Respondetur*: Distinguo majorem: Deus huc facere potest sine gratia intrinseca etiam, mutando malam inclinationem Iudae in bonam, comendo; converiendo simul rationem contrariam, nego. Contradistinguitur minor.

Ita S. Thomas, *De Verit.*, q. 22, a. 8: « Cum Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio ». Sic « cum regis est lu manu Illius et quocumque voluerit, vertit illud ». *Prim.*, XXI, 1.

Si vero remaneret lu Iuda contraria voluntas, v.g. odium erga Iosueum, tunc amor Iosuei a Deo productus non esset elicitus a voluntate Iudae, nec vitalis.

3<sup>o</sup> *Obiectio*: Peccatum est contra inclinationem naturalem hominis, Atqui peccatum est actus elicitus. Ergo actus elicitus potest esse violentus.

*Respondetur ad 3am*: Peccatum est contra nostram partem inclinationem ad bonum honestum, rationem; est contra adaequatam inclinationem ad bonum in communi, nego. Notum est quia homo vult peccatum sub ratione boni apparentis, secundum aliquam defectum.

#### AUT, V. — UTRUM VIOLENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

Status quaestiois. — Ab ista materia 5<sup>o</sup> ad finem huius quaestiois agitur de quatuor causis involuntarii, quae communiter assignantur, scilicet violentia, metus, coarctatio, ignorantia.

Imprimis notandum est cum Eilhart, quod, dum dicitur sive violentiam, sive metum, sive concupiscentiam, sive ignorantiam causare involuntarium (saltem quoad actus imperatos), non est sensus quod istae causae physice influant in actum voluntatis ipsam involuntarietatem, ut ille dicitur, sed quod *vel physice, vel moraliter morant ad actum*, qui vel simpliciter, vel secundum quid recipiuntur iocli rationis voluntatis. V.g. projectio mercium in mare metu naufragii est secundum quid involuntaria, quia rejuvant affectus quoniam prius eleus habet miserandi sensus merces.

In praesenti articulo 5<sup>o</sup> queritur utrum violentia possit causare involuntarium quoad actus imperatos vel imperabiles in voluntate. Item enim scimus ex articulo praecedenti quod violentia non potest causare involuntarium quoad actus in voluntate electos.

Aliis verbis quaesitum est: an et quomodo violentia rehdit involuntarios actus a voluntate imperatos vel imperabiles.

**Conclusio:** Violentia absoluta causat involuntarium simpliciter quoad actus a voluntate imperabiles, ita ut si actus sit ex violentia sint simpliciter involuntarii: v.g. si quis omnino contra voluntatem suam rogatur, per violentiam applicationem manus suae, ad scribendum vel ad sacrificandum idolo.

Hae conclusio intelligenda est de violentia absoluta, scilicet quanta quis, inhibita omni legitima conatu, sperare non potest. Non agitur de violentia secundum quid, quam quis vivere posset si resisteret quantum moraliter potest. Unde sensus conclusionis est: Violentia absoluta causat involuntarium simpliciter, sicut violentia secundum quid causat involuntarium secundum quid: v.g. martyrium vel involuntarium secundum quid, sed voluntarium simpliciter, sicut projectio mercium in mare ex metu naufragii.

**Probatum conclusio dupliciter:** 1<sup>o</sup> ex auctoritate Aristotelis et Damasceni in argumento a sed contra.

2<sup>o</sup> *Ratione*, sive: Voluntarium est a principio intrinseco, scilicet secundum inclinationem agentis, si agitur de actione voluntaria, vel patientis, si agitur de passione voluntaria. Atqui id quod est absolute voluntarium est a principio extrinseco et contra inclinationem patientis. Ergo id quod est absolute violentum non est voluntarium, in aegritudine cognoscentibus, sicut non est naturale in rebus quae cognitumque parent.

**Ad 1<sup>am</sup>:** Notatur hanc conclusionem valere solum pro actibus voluntatis imperatis vel imperabilibus.

**Ad 2<sup>am</sup>:** Notatur quod aliquid potest esse naturale aut voluntarium dupliciter, scilicet active vel passive.

**Ad 3<sup>am</sup>:** Aliquid potest esse violentum secundum quid et voluntarium simpliciter: v.g. cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, est violentum secundum quid quoad corpus naturaliter tendens deorsum, sed non est violentum simpliciter quoad ipsum hominem, qui per se ruit simpliciter sic ascendere.

*Obiectio altera:* Martyres passi sunt violentiam a tyrannide et turbaribus. Atqui erant tamen voluntarii in patiendo. Ergo violentia non causat involuntarium.

**Respondetur:** Distinguo maiorem: Martyres passi sunt violentiam absolute, ergo: violentiam relative non secundum quid, contra. Maior minor. Eodem modo distinguitur conclusio: Ergo violentia absoluta non causat involuntarium, nego: violentia relativa non secundum quid non causat involuntarium, sed distinguo: non causat involuntarium simpliciter, concedo; non causat involuntarium secundum quid, nego.

**Explicatur:** Poterunt martyres, si voluissent, haec violentiam resistere, urgendo fidem: sed maluerunt pati mortem quam ingratam. Erant ergo voluntarii respectu actionis impie tyrannorum, sed, illa supposita, voluntarii erant in subeunda morte propter Deum. Unde in hoc non passi sunt violentiam absolute, sed maxime violentiam secundum quid viderunt, iuxta illud 1<sup>o</sup> Joann., 1, 4: «*Nonne quoniam natum est ex Deo rivit mundum: et hinc est victoriam quam vincit mundum, sedes nostrum*».

Si vero aliquis absolute rogatur irrevocabiliter per applicationem manus sacrificare idolo, tunc hoc iuramentum sufficiens est simpliciter involuntarium. Et contra, si aliquis non resistit quantum potest et debet, voluntarie consentit utriusque idolatriae.

Item dicendum est de poelle rehdit ad stupratorem. Si resistit ei interius et extrinsece quantum potest, violentia ejus est involuntaria; si vero non resistit quantum potest, consentit peccato. Sic S. Lucius dicitur: «*Si me invicem jussisset violari, castitas mihi dupliahatur ad tantummodo*». Sed et non est peccatum mulieris per violentiam corrupti, si consentiens non resistit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut S. Loria dicit, Cf. etiam Iuxta, 11, 20, a. 4: utrum actus exterior addat interiori bonitatem vel malitiam simpliciter in ordine ad primum aut primum essentialiter: cui quaesito respondetur negative; addit enim solum secundum quid in ordine ad primum accidentaliter.

*Obiectio tertia:* Qui vi coactus recipit baptismum, valide recipit. Ergo recipit voluntarie.

**Respondetur:** Qui vi coactus recipit baptismum, valide recipit, manifestum voluntate contraria, nego; deponit hanc voluntatem, minime.

**Obitum:** Quod et quantum facere debet mulier ut censetur resistere stupratori quantum potest moraliter, sicut pati violentiam absolute et simpliciter dictum? (De hoc agitur in tractatu de Justitia et in tractatu de Insuperantia, ubi agitur de rapto, seu de stupro).

**Respondetur:** 1<sup>o</sup> *Hae mulier non potest occidere oppressorem, quia integritas carnis est bonum inferioris ordinis quam vita humanis*.

<sup>1</sup> Cf. EILHART, tr. de Justitia, quoad defensionem mulieris, dist. X, a. 3, no 2. — Sed potest virgo bella procelli subire mortem, quam violari cum pe-

2<sup>o</sup> Potest autem haec mulier resistere clamoribus, pugnis, atapi, latione oppressoris, non tamen lethali. Imo ad haec tractat, citra tamen periculum propriae vitae et famae. Si vero adest periculum propriae vitae vel famae, et aliunde absit periculum interioris concupiscentiae libidinis, mulier non tenetur cum tanto detrimento incurrere vitam et famae resistere exterius, quia resistere exterius est praecipuum affirmativum, quod non obligat pro semper et cum tanto dispendio. Ita S. ALPHONSUS, *Theol. Mor.*, l. III, n. 368; TANQUELEY, *Brev. Synops.*, p. 122.

Rari tamen absit periculum concupiscentiae interioris libidinis, et si adest hoc periculum, mulier tenetur resistere exterius etiam cum periculo vitae et famae, quia melius est perdere vitam corporalem quam vitam gratiae.

Corollaria generaliter admissa prout tripliciter se habere potest personae cui fit violentia:

1<sup>um</sup> Corollarium. — Si persona cui fit violentia resistit interne et externe, quantum moraliter potest, violentia dicitur absoluta, et causat involuntarium simpliciter, adiret actus non est liber, nec imputabilis.

2<sup>um</sup> Corollarium. — Si persona cui fit violentia exterius resistit, sed interius consentit, mulier quidem voluntarium, sed per se non tollitur.

3<sup>um</sup> Corollarium. — Si persona cui fit violentia exterius omnino passivo se habet, non cooperando, nec resistendo, quavis intrinsece dissentiat, libere permittit actum externum, qui proinde ipsi imputatur quoties resistendi obligatio adest, sive ob scandalum praevendum (v.g. in causa fidei), sive ad removendum periculum interius consentiendi (ut in materia castitatis).

#### ART. VI. — UTRUM METUS CAUSET INVOLUNTARIUM.

Status questionis. — Quaeritur utrum actus ex metu factus sit involuntarius. Non est idem dicere «actus ex metu factus» et «actus cum metu factus». Sic mercator altum mare cum metu exsecutus sed non ex metu; dum, e contra, orta iam tempestate, projicit merces in mare ex metu submersionis. Metus definitur: *Mentis trepidatio propter malum instans vel futurum*. Metus est levis vel gravis, iustus, vel iniustus. Et agitur de metu qui non tollit facultatem deliberandi.

Difficultates questionis enunciantur initio articulari: 1<sup>o</sup> Metus videtur se habere ad futurum sicut violentia ad praesens, 2<sup>o</sup> Il quod

riculo peccandi; quia aliud est non conservare vitam et aliud occidere: occidere nunquam licet directe, nisi auctoritate publica, nec indirecte nisi servato moderamine. Imo etiam cum periculo proximo consentiens, non licet occidere et perire, quia non sunt facienda mala, v.g. occidere alium vel seipsum, ut vitentur mala minus certa. Incertum est autem an ista puelle consentiat in peccatum: potens est enim Deus eam liberare a peccato, quacumque tentatione superveniente.

per metum sit videtur esse secundum se involuntarium, v.g. proiecito mercium in mare. 3<sup>o</sup> Haec proiecito est solum sub conditione voluntaria; ergo solum secundum quid voluntaria, non simpliciter.

Conclusio: Quae sunt ex metu sunt mixta ex voluntario et involuntario; sed sunt voluntaria simpliciter et involuntaria secundum quid. Aliis verbis: metus vitam gravis, dummodo non tollit facultatem deliberandi, non tollit voluntarium simpliciter.

Probat: 1<sup>o</sup> Ex auctoritate Nemesci et Aristotelis qui dicunt: «Huiusmodi quae per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria».

2<sup>o</sup> Ratione: Illud quod est voluntarium hic et nunc, ponderatis omnibus praesentibus, est voluntarium simpliciter (quavis possit esse involuntarium secundum se consideratum in abstracto) ut proiecito mercium in mare tempore naufragii. Atqui quod fit ex metu est voluntarium hic et nunc, attentis omnibus circumstantiis, et involuntarium tantum secundum se consideratum in abstracto, praecisum, ab hic et nunc. Ergo id quod fit ex metu est mixtum, sed est voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid.

Minor patet in projectione mercurii in mare metu naufragii. Mercator vult lunc eas projicere, et vult eas conservare.

Major etiam patet. Nam illud dicitur esse simpliciter quod est in actu hic et nunc; et illud dicitur esse secundum quid quod est in apprehensione tantum. Atqui voluntas fertur in bonum quod est in rebus ut existentibus hic et nunc et vestitis suis circumstantiis; dum e contra intellectus trahit res ad se et attingit eas secundum se, praecisus ab existentia, in statu abstractionis.

Ergo sequitur conclusio, scilicet: id quod fit voluntarium hic et nunc et involuntarium tantum secundum se et in abstracto, est voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid.

Agitur de metu qui non tollit facultatem deliberandi, quia si quis tolleret voluntarium, ut dicitur articulo sequenti.

Confirmatur ex 1<sup>a</sup>, q. 13, a. 6: *Id quod fit ex metu est volitum absolute et efficaciter*, et est volitum inefficaciter et conditionate tantum. Si mercator metu naufragii efficaciter vult projicere merces in mare, quas tamen vult conditionaliter servare si abesset tempestas. Atqui id quod est volitum efficaciter et volitum inefficaciter est voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid. Ergo id quod fit ex metu est voluntarium simpliciter et simpliciter.

Ad 1<sup>um</sup>: Est differentia inter agere ex metu et agere per violentiam absolutam; nam in primo casu voluntas consentit, in secundo autem non consentit.

Ad 2<sup>um</sup>: Nihil prohibet quod aliquid de se involuntarium, ut proiecito mercium in mare, fiat voluntarium simpliciter, relative ad iungens malum vitandum.

Ad 3<sup>um</sup>: Unde hic et nunc id quod ex metu fit, est absolute volitum et conditionaliter non volitum.

**Obiectio:** Est quedam difficilis obiectio contra primam partem conclusionis; scilicet: *in quod sit re metu est nullum.*

Hæc obiectio examinatur a Billuart, sed cum dissolvere pertinet potius ad tractatum de justificatione ante de contradictione. Obiectum ista ad hoc reduciuntur:

Plures ex metu inferni dolent de peccato et observant legem. Atqui hic dolor aut ista observantia nihil habet involuntarium, alius foret malum, ut dicitur iussuiste in propositione 61<sup>a</sup> Quesnel. Ergo quæ sunt ex metu non sunt semper involuntaria secundum quid.

**Respondetur** cum Billuart: Ad maiorem: In hoc casu adhuc remanet voluntas conditionata non dissensu peccatum, si non esset infernus. Hoc autem ostendit hominem adhuc esse malum; non autem hunc dolorem vel hæc observantiam esse quædam malum. Manifestum est enim, quidquid dixerit Quesnel, quod dissensum inferni rituum et dolor de peccato assumptus ad hunc finem, non sunt actus mali, sed sunt in subiecto adhuc malo; sicut fides infernalis non est mala ex hoc quod est in subiecto adhuc malo.

**Obiectio altera:** Quod est voluntarium simpliciter excludit omnem rationem involuntarii.

**Respondetur:** Est acquiritio in adverbium « simpliciter ». Unde distinguo antecedens: Quod est voluntarium simpliciter in hoc sensu quod dicitur *totaliter*, excludit omnem rationem involuntarii, concedo; quod est voluntarium simpliciter, inest principititer et effectiviter, nego.

**Obiectio tertia,** contra 2am partem conclusionis, scilicet voluntarium ex metu est voluntarium simpliciter. Contractus iusti ex gravi metu sunt invalidi. Ergo sunt simpliciter involuntarii.

**Respondetur:** Ille pertinet ad tractatum de contrariis. Ille sufficit dicere quod generaliter hi contractus iusti ex gravi metu non sunt invalidi iure naturali, nisi metus sit ita gravis ut rationis usum omnino impedit. Sed declaratur invalidi a iure positivo, ne nulli extorqueant periculum aliquem matrimonium v.g. matrimonium.

Imo iure naturæ metus gravis, iniuste incussus directe ad extorquendum consensum, irritat contractus gratuitos (scilicet ex liberalitate, quia eorum causa, quæ est ipso liberalitas, non subsistit sub plenis libertatibus. Et hic metus reddit rescindibiles contractus ceteros.

Ita etiam metus matrimonium irritat, si est metus gravis iniuste incussus, ad extorquendum consensum in matrimonium. Sic metus dirimit matrimonium iure naturali, juxta quosdam, iure ecclesiastico, juxta alios.

**Corollarium 1<sup>um</sup>:** Metus gravis, in his quæ sunt prohibita quæ mala, seu prohibita lege naturali, non excusat a toto peccato, quia hæc remanent simpliciter voluntaria: v.g. qui metu mortis fidem negat, perjurat, fornicatur etc., peccat mortaliter. Attamen metus movit voluntarium et eo minus quæ gravior est. Imo voluntarium tollit, si tollit facultatem eligendi.

**Corollarium 2<sup>um</sup>:** Metus gravis, in his quæ sunt mala quæ prohibita, regulariter excusat a toto peccato, re lege positiva, quia ex intentione legislatorum leges positive non obligant cum tanto dispendio. V.g. qui metu mortis vel gravis infamie non juraret in quidamissima re non audiret Missam nisi festo etc. non peccaret.

**Corollarium 3<sup>um</sup>:** Quandoque tamen leges positive obligant etiam cum dispendio vite, scilicet ad obtinendam fidem maxime innocentem, v.g. ad salvandam patriam. Sed tunc est aliquod pertinet ad jus naturale. V.g. miles debet irruere in hostes cum evidenti periculo mortis. Aut etiam quando transgressio legis positive cederet in contemptum religionis, v.g. si tyrannus præcipiat christianum manducare carnem feris sexta in contemptum religionis.

## ART. VII. — UTRUM CONUPISCENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

**Siste questionis.** — Per concupiscentiam hic intelligitur « motus non passivus appetitus sensitivi, quo inclinamur ad aliquid prosecutandum. Sic concupiscentia opponitur metui, qui est motus refugius malum.

Concupiscentia dividitur in antecedentem, quæ antecedit motum voluntatis, et consequentem, quæ ex actu voluntatis sequitur. Concupiscentia consequens est signum et effectus intensi voluntarii; scilicet dum quis intensus voluntate vult aliquid, inde existit passio in appetitu inferiori, v.g. saucta ira, aut e contrario ira prudens; et pariter pro concupiscentia. In nostro articulo agitur de sola concupiscentia antecedenti; et de ipsa queritur quomodo se habeat ad voluntarium et involuntarium.

Ad intelligentiam autem hujus articuli reformationem est in memoria quod voluntarium dicitur dupliciter: 1<sup>o</sup> voluntarium imperfectum, ut est in brutis, scilicet cum cognitione sensu materialiter; 2<sup>o</sup> voluntarium perfectum et liberum, ut est in homine, scilicet cum cognitione sensu formaliter ut sensu, et indifferentia iudicii.

His notis præmissis, est duplex conclusio:

1<sup>a</sup> Conclusio: Concupiscentia antecedens de se magis inclinat ad voluntarium quam ad involuntarium.

**Probatur:** Ratio est quia per concupiscentiam voluntas lupi. Naturæ et allicitur ad volendum id quod concupiscentia appetit. Sic concupiscentia antecedens aget voluntarium imperfectum, sive in brutis, sive in hominibus, et allicet ad rationem et peccatum. Ita in responsione ad 1am et ad 2am.

2<sup>a</sup> Conclusio: Concupiscentia antecedens movet voluntarium perfectum et liberum.

**Probatur:** Ratio est quia concupiscentia antecedens movet iudicium rationis, imo quandoque tollit: ut in his qui hysterici laborant



aut im vehementi effernatur, et quatuorque concupiscentia causant etiam demeritum: et si non minuit proprie exercitium iudicii rationis, facit tamen quod intellectus minus attendit ad rationes boni honesti. Sic minuitur iudicium iudicii quoad specificationem.

**Corollarium:** Concupiscentia antecedens minuit peccatum, prout turbat iudicium et minuit liberum. Quamvis etiam tollit iudicium iudicii et usum rationis.

## APPENDIX.

### DE HABITIBUS RELATE AD VOLUNTARIUM.

Occasione hujus questionis, quædam similes ponuntur quaestiones, quas potius pertinent ad tractatum de Habitibus, sed de quibus aliquid breviter dici potest relate ad voluntarium.

Quæstio est:

*Utrum habitus boni vel mali augeant voluntarium et liberum.*  
Cf. 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 78, a. 2.

*Respondetur:* Habitus operativus acquisitus, de quo hic agitur, est qualitas difficile mobilis, iteratis actibus comparata, qua homini utitur quando vult et inclinatur ad omnes actus efficiendus sive bonos, sive malos, prout habitus est virtus aut vitium (Cf. infra, q. 49).

Habitus esse possunt non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in intellectu et in voluntate. Quoad induximus habituum in libertatem sub aspectu morali imputabilitatis, oportet distinguere plura, prout habitus remanet voluntarius aut est efficaciter retractatus, sed adhuc materialiter iudicium.

Unde:

1<sup>o</sup> *Habitus sive bonus, sive malus, et non retractatus, augeat voluntarium, quia confert voluntati facilitatem et propensionem ad agendum, omnemque repugantiam tollit. Neque minuit liberum, quoniam inclinat voluntatem in unam partem, quia est libere acquisitus et libere conservatur. Unde hi habitus sunt voluntarii.*

2<sup>o</sup> *Habitus bonus perficit libertatem, prout inclinat ad agendum secundum rectam rationem et imminuit potentiam peccandi, quæ est defectus libertatis.*

3<sup>o</sup> *Habitus malus, non efficaciter retractatus, augeat peccatum, quia, ut ostenditur 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 78, a. 2, qui peccat ex habitu non retractato majori inclinatione in illicitationem peccati, nec minori libertate. Unde S. Thomas dicit peccantem ex habitu, et non solum ex impulsu momentaneo passionis, peccare ex malitia.*

4<sup>o</sup> *Habitus malus efficaciter retractatus, sed adhuc materialiter influens, ut dispositio in temperamento, minuit voluntarium, quia ipse non est amplius voluntarius, et ex parte impedit deliberationem.*

Immo motus mali, qui ex illa indeliberate eduntur, ut v.g. blasphemias, vel excessus in putu, non amplius imputantur ad culpam, quia desunt esse liberi in suo principio. Sed ut habitus malus efficaciter retractetur, oportet quod peccator medicis adhibitis illius, quantum potest, eradicare conetur.

### DE HEREDITATE ET TEMPERAMENTO. relate ad voluntarium

*Hereditate transmittitur quædam inclinatio directe physica et indirecte moralis, v.g. inclinatio ad iram, ad luxuriam. Hoc est certum. Sed multi deterministas asserunt filios hereditariis propensionibus realiter non posse.*

Ad hoc respondendum est ex principio dato a S. Thoma in hoc articulo ad 3<sup>um</sup>: *Quoties manet usus rationis, eo ipso manet potestas deliberandi et eligendi, etiam contra inclinationes hereditarias.* Huc emittit etiam testimonio conscientie et multis factis historicis. Sic sapienter discipulus christiana superavit pravos inclinationes hereditarias barbarorum, qui vere transformati sunt, juxta illud Domini: *« Quod natum est ex carne, caro est; et quod natum est ex spiritu, spiritus est »* (Joann., III, 6).

Concedendum est tamen quod per pravos inclinationes hereditarias attenuatur libertas, prout ista iudicium perturbant. Ideoque bonique exipiente sunt qui huius propensionibus laborant. Attendendum est quod sic nascuntur graves tentationes ad quas superandas requiritur specialis gratia auxilium, ut communiter docetur in tractatu de Gratia (Cf. 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 109, a. 8).

*Circa hereditatem Cf. E. Régis, Précis de Psychiatrie, 6<sup>e</sup> édit., 1923, p. 28; Roussier de Sèze, S. I. Psychopathologie et dérivation, 1934.*

Hereditas est originalis predispositio ad varias psychopathias, quas peris transmittitur a parentibus. V.g. prout parentes fuerunt aut demones, aut alieni, aut neuropathici, aut eluxi momento procreationis vel conceptionis, etc., in filia potest esse organica predispositio rei ad demontiam, vel ad neuropathiam, ex qua sequitur quædam psychopathia, præsertim per inordinationem imaginationis (imago fixa in phantasia) et sensibilitatis. Ita obsessiones, v.g. tentantia ad suicidium.

Hereditas potest esse immediata, si provenit a parentibus immediate; tunc est simplex aut duplex, prout provenit ab uno parente vel ab utroque. Hereditas materna est frequentior et gravior, juxta plures. Hereditas potest esse mediata, id est non a parentibus immediate, sed ab avo, et si est per plures generationes dicitur accumbere.

Hereditas est vel progressiva, quando predicta dispositio semper augeatur; et sic tendit ad annihilationem familiae; vel est regressiva, si erigitur ex felici matrimonio, quasi ex infusione novi sanguinis.



dum passiones regulatas et imperatas a virtute, Deus nolum notia dedit sensibilitatem ad suam moralem obtineandam.

4<sup>o</sup> Saepè considerando sua alterius in spiritu justitiae, imò suae. Iificationem prout in spiritu caritatis.<sup>1</sup>

## APPENDIX.

## DE STATIBUS PATHOLOGICIS.

Plures auctores moderni tractant de statibus pathologicis ac si quidam ex his statibus directe voluntatem afficerent, ac si, v.g. aut abominatio aut invincibilis propeusio ad aliquid essent proprie aegritudines voluntatis. Si haec verba ad litteram sumerentur, esset *materialistica negatio* spiritualitatis animae et voluntatis. Unde attente distinguenda est *aegritudo physica* seu *morbus physicus* ad urgendum pertinens ut impedire, ut dementia, exercitium rationis et libertatis, a *malis dispositione morali* seu a *vitio*, quod est malus habitus ipsius voluntatis.<sup>2</sup> At cum S. Thomas quod id plus se habet vitium quam aegritudo vel morbus, et *proprie aegritudo* vel morbus est in corpore, etiam in organis facultatum sensitivarum, phantasiam, notum analogice est in anima, scilicet in voluntate, prout aliquis est male dispositus, habens luordium affectum (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 71, a. 1, ad 3um).

Sed quidam status pathologici ab extrinseco, scilicet ex parte organismi, magis directe impediunt exercitium iudicii et voluntatis, ut *abominatio*, quia pro voluntate est quasi id quod est *omnino* pro intellectus. Alii minus directe impediunt exercitium libertatis, v.g. *neurasthenia*, *hysteria*, *epilepsia*. Sed tamen etiam in his quandoque tollitur usus rationis, scilicet durante crisi, ut in epilepsi et hypnosi. Pro his qui versantur in *roman hypnosi* et postea exipit *passus magnetizantis*, probabilis est ordinario in ois *libertatem* tantum minui. Sed in ipso casu quo totaliter auferat *liberum arbitrium*, considerandum est num forte eorum *factura* sint voluntaria in causis, prout saltem imprudenter se tradiderunt in *honesto hypnosi*. In unoquoque casu res aestimanda est ex circumstantiis et ex experientia tuum aegrorum, tum peritorum et honestorum medicorum.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Quidam videntur existimare S. Thomam de educatione voluntatis non tractasse; dum, e contra, tota ejus ethica ad hoc ducit.

<sup>2</sup> TAYLOR, op. cit., p. 19, non satis hanc distinctionem facit.

<sup>3</sup> Quandoque suggestio hypnotica sanavit a quibusdam obsessionibus, sed raro a dementia; suggestio therapeutica facta se statu epilepsiae est medium utilis et efficax ad sanandas aegritudines quae dicuntur mentales, v.g. impulsiones ad libidinem (obsessiones). Cf. B. RÉGIS, *Précis de Psychiatrie*, 6<sup>e</sup> ed., p. 1003 ss.

## ART. VIII. — UTRUM IGNORANTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

**Status questionis.** — *Definitio ignorantiae*: Ignorantia est *carentia debita scientia* in subiecto capaci. Sic v.g. *carentia scientiae* theologicae in sacerdote, aut scientiae medicae in medico est ignorantia. Sic ignorantia distinguitur a *nescientia*, quae est negatio scientiae in subiecto incapaci aut nondum capaci, v.g. in pueris, in amentibus: aut etiam *carentia scientiae* medicae in sacerdote. — Distinguitur etiam ab *errore*, qui est non solius negatio aut privatio scientiae, sed et contraria dispositio.

**Divisio ignorantiae.** — Haec divisio non omnino eodem modo ponitur a S. Thoma et a modernis auctoribus. S. Thomas, magis speculative procedens, loquitur potius de ignorantia voluntatem antecedente, concomitante et consequente; dum moderni theologi magis practice loquuntur de ignorantia vincibili et invincibili. Attamen haec duae classificationes conciliari possunt:

IGNORANTIA	ratione obiecti	ignorantia juris	— Quando ipsa lex vel poena a lego statuta ignoratur: v.g. si quis ignoret excommunicationem vitandum esse.	
		ignorantia facti	— Quando quis avari in aliquo caso legem esse applicandam, quam alium ille cognoscit: v.g. si quis ignoret Petrum esse excommunicatum, cum aliunde sciat excommunicatum vitandum esse.	
	ratione voluntatis	ignorantia coactiva, seu <i>volita</i> et <i>vincibilis</i>	indirecte <i>volita</i> (ex negligentia)	ignorantia <i>crassa</i> seu <i>aspina</i> - ex gravi negligentia
		ignorantia non coactiva, seu <i>non volita</i> et <i>invincibilis</i>	ignorantia antecedens est de eo quod agitur, et non ageretur si adesset scientia: v.g. occido amicum putans invincibiliter occidere eum; sed occidit, sem si scivisset esse inimicum.	ignorantia <i>laxa</i> - ex levi negligentia

Moderni parum loquuntur de ignorantia concomitante, quae revera est subdivisio rarius verificata ignorantiae invincibilis.

Hac divisione posita, conciliando S. Thomam et modernos, ita sequamus ad exponenda principia quae ignorantiam respiciunt:

**Principia de ignorantia.** — Haec principia dici possunt etiam de inadvertentia, quoniam est quidam ignorantia actualis.

*1<sup>um</sup> Principium:* Ignorantia consequens, seu volita, aut vincibilis, causat voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid. (Hic est secundum pars praesentis articuli): nilis veritas: Ignorantia volita et vincibilis non tollit voluntarium liberum, nec voluntabilitatem circa id quod ignoratur: sed ignorantia involuntaria tollit liberum et eo magis quo ipsa est minus voluntaria.

*Ratio prima partis* est quia ignorantia volita seu vincibilis est et ipsa voluntaria, vel directe vel indirecte. Ergo opus, v.g. occidere, ab ea procedens est voluntarium saltem indirecte: nam qui vult minus vult effectum. V.g. urgens negligens et volens suam ignorantiam meliorare, vult in causa orisum suum aegroti, quae scribitur ex hac ignorantia. Medicus enim potuisset et delinisset hanc ignorantiam suae artis depellere.

*Ratio secunda partis* est quia opus ex ignorantia indirecte volita sequens est contra aliquam inclinationem agentis: si enim adfuerit scientia, non daret. Ideo haec ignorantia indirecte volita non tollit liberum voluntarium, et eo magis quo ipsa est minus voluntaria: v.g. ignorantia ex levi negligentia potest ex mortali peccato facere veniale, non vero ignorantia pressa. Si autem ignorantia sit ita affectata ut ea absolute opus ubilominus daret, tunc non daret voluntarium: v.g. si quis non vult cognoscere legem Dei ut sine remissione peccet, tunc non minuitur voluntas.

Hoc primum principium sic subdividitur a quibusdam modernis theologis (cf. Tanquerel, *op. cit.*, p. 14): Ignorantia actualiter vincibilis liberum non tollit, saltem si non est affectata. Ignorantia hic et nunc vincibilis, quia olim tamen vincibilis fuit, tollit quidem liberum actuale et in se, sed relinquit voluntarium in causa: sicut medicus, qui nunc ut studens non satis medicum excoeruit, non incurrit peccatum homicidii eo instanti quo stat nullum remedium proferens mortem, sed praevis effectus sine ignorantiae voluit culpabiliter in causa quando studium advertebatur neglexit. Item dicendum est de emissario qui studium theologiae graviter neglexit.

*2<sup>um</sup> Principium:* Ignorantia non consequens, seu non volita et invincibilis causat involuntarium simpliciter, aut saltem non voluntarium.

Hoc principium sic subdividitur prout agitur ut de ignorantia antecedente (in fine praesentis articuli), aut de ignorantia concomitante (initio praesentis articuli):

*1<sup>a</sup> Ignorantia invincibilis antecedens, cum ipsa sit involuntaria, causat involuntarium simpliciter, seu tollit liberum itaque voluntabilitatem circa id quod ignoratur.* Nihil enim voluit nisi prae-

gnitum, saltem in sua causa. Iam opus ex hac ignorantia procedens est contra agentis inclinationem vel actualem vel habituales, vel interpretativam. Non est evidens in exemplo iam citato: occidit malum putans invincibiliter occidere eum, et non occidisset si scivisset eum esse unicum mentem.

*2<sup>a</sup> Ignorantia invincibilis concomitans non facit voluntarium simpliciter, nec involuntarium simpliciter, sed facit non-voluntarium.* Hoc patet in eo qui potius invincibiliter occidere certum, accidit inebrium, quem pariter occidisset si cognovisset.

*Ratio hujus est* quia haec ignorantia invincibilis concomitans est potius non voluntaria quam involuntaria, nam non tollit omnem voluntatem sive habituales sive actuales eruditissimum peccandi. Ideo non facit involuntarium simpliciter, nec facit voluntarium simpliciter, quia ipsa est non voluntaria et non vincibilis. Ergo facit non-voluntarium.

**Corollarium:** In hac ultimo caso, qui sic occidit humanum putans invincibiliter occidere eum, manet semper extra homicidii interitum propter malum voluntatem occidendi inebrium, si cognovisset. Excusatur tamen ab homicidio cetero et a poenis ac reusuris, quae non nisi propter opus externum feruntur, quia opus externum in casu non est voluntarium.

*Ad 2<sup>um</sup> Ultimam conclusio:* In omni peccato est quantum voluntarium a ignorantia electionis, non circa legem observantiam in universali, sed circa eius applicationem hic et nunc: et virtute hujus voluntariae ignorantiae electionis iudicamus esse hic et nunc bonum simpliciter in quod verum est malum simpliciter et bonum solum secundum quid: v.g. secundum inordinatam passionem iudicamus bonum esse furari aut mentiri.

Sic conciliatur id quod verum est in sententia Platonis et Aristotelis quod nimis motus est ignorans cum dicto Augustini in Retract. (citatur in articulo, in 2<sup>a</sup> object.) Omne peccatum est voluntarium.

<sup>1</sup> Cf. Inet. de peccato, 14-15, q. 78, a. 1, et praesertim a. 4, ad 1<sup>am</sup>. Item Tabula ante: Ignorantia, no. 35, 20.

In 14-15, q. 78, n. 4, ad 1<sup>am</sup>, legitur: « Ignorantia, secundum quod minus malus est ignorans, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem, vel habitum inclinatum in peccatum ». Nam ex his praesentibus rebus hoc grave habito id quod est simpliciter malum et solum secundum quid bonum (scilicet bonum pro passione, ut v.g. malitiam), consideratur ut simpliciter bonum et secundum quid malum, quia dignum poenae.

Item 14-15, q. 78, a. 4, ad 1<sup>am</sup>: « Hec ignorantia electiva, neque excusat, neque eliminat peccatum... unde necesse maior ignorantia nisi facti esse aliquid peccatum ». Item 17, q. 82, a. 1, ad 4<sup>am</sup>: « Quando aliquis malum, v.g. adulterium, eligunt ut bonum, hoc semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore. Tunc enim adhibet in particulari eligens hunc ex aliqua ignorantia vel errore, sed eligens bonum hic et nunc, quod est ad hoc adscribendum bonum hoc et nunc in universali non recte ». Et hoc modo non facti peccatum in angustia.



## SYNOPSIS

Simul recolligendo quae dicta sunt circa definitiones et principia de ignorantia, haec brevis synopsis confici potest:

IGNORANTIA	consequens seu effectus	— <i>causa voluntarium simpliciter</i> (quia ipsa est voluntaria saltem indirecte) et
		<i>causa involuntarium secundum quid</i> (quia effectus non est directe voluntas, et non fieri ei scientia adesse).
	antecedens de eo quod agitur, et secus non ageretur	— <i>causa involuntarium simpliciter</i> quia nihil vultum nisi provocatum; et hanc ignorantia est involuntaria. V.g. qui inevitabiliter ignorans occidit animum dilectissimum.
	non consequens seu effectus	— <i>causa nec voluntarium simpliciter nec involuntarium simpliciter, sed non-voluntarium</i> , quia hanc ignorantia est non voluntaria. V.g. qui inevitabiliter ignorans oculum fulminem quem secus effusa occidit.

Breviter:	Ignorantia consequens	causa voluntarium simpliciter
"	antecedens	" involuntarium simpliciter
"	concomitans	" non-voluntarium.

## QUESTIO VII.

## DE CIRCUMSTANTIIS ACTUUM HUMANORUM

Post questionem de voluntario et involuntario in genere, agendum est de circumstantiis ipsorum actuum secundum quas actus diiudicantur. Nam aliquis actus iam in esse morali constitutus, moraliter afficitur ex quibusdam circumstantiis. V.g. sunt quaedam circumstantiae mutantes speciem, ut furari in loco sacro; aliae volubiter aggravantes intra eandem speciem, ut furari mille aureos; aliae leviter tantum aggravantes, ut furari triginta asses polinequam viginti quinque.

Nunc autem S. Thomas in his quatuor articulis solum deducit circumstantiam et circumstantias dividit seu classificat.

Sunt quasi praestantissimi, scitu necessarii, ad solvendas postea questiones de moralitate et conveniebat hoc ponere in questione 7<sup>a</sup>, agendo de actibus humanis in genere, utriusque de actibus humanis in speciali. Postea vero, q. 18, aa. 3, 10, 11, 8, S. Thomas considerabit speciales difficultates de circumstantiis relate ad similitudinem et inaequalitatem actuum humanorum.

## ART. 1. — UTRUM CIRCUMSTANTIA SIT ACCIDENS ACTUS HUMANI.

Nunc quaeritur definitio circumstantiae.

**Responsio:** *Circumstantia est accidens actus humani, ipsum in esse morale iam constitutum, moraliter afficiens.*

**Replicatur definitio:** 1<sup>o</sup> dicitur *accidens actus humani*, prout est extra substantiam actus et quasi circumstant, secundum metaphoram a loco sumptam; 2<sup>o</sup> dicitur *afficiens actus humanum in esse morale iam constitutum*, quia si daret primam et essentialem speciem moralem, iam non esset circumstantia, sed vel obiectum specificum, vel finis operis. Sic videbitur quod finis operantis ad quem non necesse est reduciatur finis operis est circumstantia: v.g. furtum facere ad solvendum pecuniam meretricis, vel, e contrario, vel elemosinam faciendam; 3<sup>o</sup> dicitur *moraliter afficiens actum*, idem ipsum modum in ordine ad regulas morum; quia si afficiat physicum, erit circumstantia physica, non moralis: v.g. si quis det elemosinam in aure vel argenti, manu dextra aut sinistra.

# ART. II. — UTRUM CIRCUMSTANTIÆ HUMANORUM ACTUUM SINT CONSIDERANDÆ A THEOLOGO

non aliter: Quomodo circumstantia actuum humanorum pertineant ad considerationem theologi.

Respondetur quod tripliciter circumstantiæ actuum humanorum pertinent ad considerationem theologi. Nam secundum circumstantiæ actus modificantur: 1<sup>o</sup> quoad commensurationem ad ultimum finem: v.g. si dat elemosinam non solum propter finem humanum, sed propter Deum; 2<sup>o</sup> quoad bonum et malum: unum ex aliquo circumstanti actus ex objecto bonus, potest fieri malus: v.g. dorem veritatem ad habendum vanam gloriam humanam; 3<sup>o</sup> quoad meritum et demeritum, ut constet ex precedenti exemplo.

# ART. III. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR CIRCUMSTANTIÆ AB ARISTOTELE IN LIB. III ETHICORUM, C. I.

Statim quæstionis. — Enumeratio aristotelica circumstantiarum conservari vel a Thoma in sua Rhetorica (I de Invent.).

Ista enumeratio classica continetur in versu: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*.

Responsio: S. Thomas ostendit hanc divisionem esse fundatam in definitionem circumstantiæ. Nam:

Circumstantia attribuit	ipsum actum	locus	quando: v.g. die festo, aut die.
		tempus	ubi: v.g. in publico, aut in loco sacro.
	modus actus	per modum mensuræ	quomodo: v.g. in laque, remissa, ex contemptu, ex ignorantia.
		per modum qualitatis: modus agendi	cur: hinc operantis seu extrinsecus.
		causam finalem	circa quid.
		causam materialem	quibus auxiliis: v.g. ope demonis, veneno, gladio.
	effectum actus	causam efficientem principalem	quid: v.g. sacerdos, rufus, latus.
		causam efficientem instrumentalem	quid: v.g. res sacra vel profana.
	effectum actus — quid aliqua fecerit		

Notandum est quod Thoma reduxit circumstantias a *circa quid* ad ipsum *quid* n. *Quoties* vero non est circumstantia alius actus sed dicti tantum multiplicationem actuum.

Ad 3<sup>am</sup>: *Quid, cur, quis*, dicuntur circumstantiæ non prout sunt objectum vel finis operis speciei, aut ipsum agens, sed prout sunt *accidentales conditiones* ex parte aut objecti, aut illius, aut agentis. V.g. *quid* n. in facto non denotat quod res futura sit aliqua, sed quod sit sacra vel profana, magne aut parve quantitatis. Item *quis* n. designat qualitatem agentis: v.g. quod sit sacerdos vel laicus. *Cur* n. denotat finem non intrinsecum et operis (hic enim pertinet ad substantiam actus), sed finem extrinsecum et operantis: v.g. si quis foretur ad sese inebriandum.

# ART. IV. — QUÆNAM SINT PRINCIPALES CIRCUMSTANTIÆ aut sint a propter quid n. et a quid n.

Responsio est: Principales circumstantiæ sunt *cur* et *quid* n.

Probat: Actus proprie dicuntur humani prout sunt voluntarii. Atque voluntatis motum et objectum est finis. Ergo principalissima circumstantia est quæ attingit actum ex parte finis; postea est alia circumstantia quæ actum attingit ex parte effectus ad talem finem ordinati. Inter principalissimam circumstantiam est *cur*, quam sequitur circumstantia *quid* n. — Aliæ vero circumstantiæ ordinantur secundum approximationem ad istas duas priores.

Nota. — Hinc non solum minoris momenti quod discriminabilitatem miranti ex circumstantiis physicis et moralibus; et, ut notum *De Revelatione*, vol. 4, 1915, I, II, p. 62-92: De discriminabilitate miraculorum quod miramini facti, quod existimari facti: de falsis miraculis. — Item solutio huiusmodi quæstionis de circumstantiis valde utilis est ad discernendos veros martyres a falsis, cf. *ibid.*, I, II, p. 246-277. In veris martyribus, uno vero in falsis, apparet miraculorum virtutem heroicam; sic illi soli orant pro tortoribus, ut Jesus, ut S. Stephanus primus martyr; in hoc apparet illis ultimus propter quem sustinent atrocia tormenta, non ex superbia, sed ex amore Dei super omnia.

**DE ACTIBUS HUMANIS IN SPECIALI  
POTIUS PSYCHOLOGICE CONSIDERATIS**  
(A. Qo. VIII ad Qo. XVIII inclusive).

**DIVISIO:**

DE ACTIBUS HUMANIS IN SPECIALI	De actibus effectivis a voluntate	circa finem	de quinquaginta objectionibus ad voluntatem . . . q. 8
			a quo moveatur voluntas: q. 9
			quomodo moveatur vo- luntas . . . q. 10
			frui . . . q. 11
			intendere . . . q. 12
			utipere . . . q. 13
			consilium . . . q. 14
			consentire . . . q. 15
			uti, per applicationem altiorum facultatum . . . q. 16
			De actibus imperatis a voluntate, et de ipso rationis imperio a quo dirigitur tota executio (Cf. de hoc Joannes a S. Thoma et Billuart, qui optime tractat de libero arbitrio contra jansenistas; quamvis non sequatur veritatem articulum S. Thomae.)

Ad actum fruitionis quod attinet, notandum est quod quamvis  
intelectus procedat fruitionem, prius tamen agitur de fruitionis quia  
est de hoc simpliciter, cum intellectu est de hoc in ordine ad media.  
Sic Deus fruatur non bonitate antequam intendat eam manifestare.

Quoad actum intentionis, S. Thomas tractat etiam de actu con-  
sili, qui pertinet ad intellectum, sed dirigit electionem voluntariam.

Ad actum vero consensuum quod attinet, consensus distinguitur  
quoadque ad electionem et eam precedit, scilicet quando plura media  
placeant, ut dicitur q. 15, a. 3, ad 3<sup>um</sup>, et deinde eligitur medium  
magis conveniens.

**DE DUODECIM ACTIBUS**

qui successive concurrunt ad opus morale completum  
scilicet ad deliberationem et executionem alicujus propositi.  
(Cf. opus nostrum *De Ravel*, I, 503 sq. 5<sup>a</sup> editio).

**ORDO INTENTIONIS****CIRCA FINEM****Actus intelliguntur**

1<sup>o</sup> *Judicium*: hic finis est desideria-  
bilis.

3<sup>o</sup> *Judicium*: hic finis est consequi-  
bilis et consequendus.

**Actus voluntatis**

2<sup>o</sup> *Primum reflectio*, non desiderium  
nondum ex se effectus; v.g. desi-  
dero parvum.

4<sup>o</sup> *Intensio effectus*: volo hunc finem  
consequi.

**ORDO ELECTIONIS****CIRCA MEDIA**

5<sup>o</sup> *Consilium*: hoc medium in glo-  
bali videtur aptum ad finem.  
6<sup>o</sup> *Judicium practico-practicum* de  
hoc medio magis apte et ele-  
genter.

8<sup>o</sup> *Consensus* hic diversis mediis.

9<sup>o</sup> *Electio* hujus medi.

**ORDO EXECUTIONIS**

10<sup>o</sup> *Imperium*: evincitur et intima-  
tur executio menti electi: Fac  
hoc!

11<sup>o</sup> *Unus actus* voluntatis quae mo-  
vetur executio menti electi: Fac  
hoc!

12<sup>o</sup> *Consensus* ante desideratum.

13<sup>o</sup> *Fructus* voluntatis, sine consensu.

Haec classificatio actuum voluntatis est magni momenti in plu-  
rimis questionibus, v.g. quoad problema de libero arbitrio, quia ul-  
timum iudicium practicum est in potestate nostra (q. 17, a. 6). Item  
dum agitur de actibus indeliberatis, de tentatione, de analysi actus  
sive, de praedestinatione quoad ordinem intentionis et ordinem exe-  
cutionis, imo de consilio collectivae sumptu pro rebus socialibus sive  
in societate civili, sive in Ecclesia. Et Idem S. Thomas circa varia re-  
gimina fundatur in hac classificatione (v.g. quoad consilium conve-  
nit aristocraticis seu senatus, et representatio populi ut bene regnan-  
tur indigentia pauperum et alia similia; sed pro imperio ad agen-  
dum requiritur unitas regiminis, et non perpetua discussio sine fine.  
Unde distinguuntur in Statu potestas legislativa, potestas executiva,  
et potestas iudicialis.

**Dubium** Quare S. Thomas non tractaverit de his actibus semper  
secundum ordinem chronologicum et contrarium?

**Respondetur**: 1<sup>o</sup> Quia hic sequitur ordinem theoreticum et  
abstractum, et ex professo volumus tractare uno de actibus pertinenti-  
bus ad intellectum, sed de actibus pertinentibus ad voluntatem.  
Unde theorema dividit hos ultimos prout sunt vel elicit a voluntate  
vel ab eo imperati. Propterea non mirum est quod tractaverit de  
imperio (qui, ut ipse dicit, est actus intellectus) et de actibus impera-  
tis post questionem de usu, quamvis chronologicae imperiori veniat  
initio executionis, ante usum actuum voluntatis et usum passivum  
aliorum potentiarum.

1<sup>o</sup> Quidam satis facilliter perveniunt ad consilium, non vero ad ultimum ju-  
dicium practicum; neque enim quid eligant. Et quidam satis facilliter per-  
veniunt ad electionem, non autem ad imperium: nam quando venit instantis exe-  
cutionis non sunt satis sui competes, sedato animo, et minus aut tardius ordi-  
nati ut libenter executionem: ita quidam dices exerebunt. Sic apparet, contra  
Suares, necessitas actus intellectus titulo executionis. Actus iste est velati  
Imperium executionis; deliberatio descendit a fine obtinendo ad ipsum medium  
tamen executionis; deliberatio oportet, sub instantis imperio, accedere ad  
eligendum, et in ordine executionis oportet, sub instantis imperio, accedere ad  
talem medium electo, ad altiora et ad consequentem finem. Id quod est primum  
in ordine intentionis est ultimum in ordine executionis.

2<sup>o</sup> Quia S. Thomas tractavit primo de actibus a voluntate *clivis* circa finem, locus est de *fruitione* initio, ignavis hic actus ebronæ logicæ ruit ultimus tactus, post consecutionem *quis*.

3<sup>o</sup> Iuxta S. Thomam tractat de *fruitione* antequam tractet de *intentione*, quia, quamvis intentio præcedat fruitionem, prius tamen agendum est de fruitione, quoniam ipsa est de huc simpliciter; intentio autem est de fine in ordine ad media. Sic Deus fruatur sua bonitate antequam intendant eam exterius manifestare.

4<sup>o</sup> S. Thomas tractat de *counsello* post electionem, quoniam ipse dicit, qq. 13 et 14, quod *counsello* tempore aut saltem *counsello* præcedit electionem ut causa ejus directiva.

Ratiū est quia ex professo agitur primo de actibus a voluntate electis. Unde primo agendum est de electione et postea de ejus causa ex parte intellectus, scilicet de *counsello*.

5<sup>o</sup> S. Thomas tractat de *consensu* post electionem, quia sæpe invenitur subum nunc medium optatum ad finem; et tunc hi duo actus non distinguuntur, sed, ut dicitur q. 15, a. 3: ad hoc, verum distinguitur consensus et electio, quoniam prius media præcedunt antequam unum ex illis eligatur.

6<sup>o</sup> Pariter sicut quandoque distinguuntur consensus et electio, ita *consilium* et *ultimum iudicium practicum*, de quo locus est hic S. Thomas agendum de *consilio*; non verum iudicium practicum est tunc legislationis *consilii*.

Sic perfecte coordinatur successio chronologica et *concreta* ordinis actuum immutabiliter a *theologis* admissa cum *directiva* theoretica et abstracta S. Thomæ, quæ non est secundum ordinem chronologicum.

Notandum est itaque, ut facit Billuart, in suo prolego, quod in tribus primis questionibus de voluntate S. Thomas rati quidem ex professo tractat de *simplici ratione*, seu de primo velle, scilicet de voluntate ut est actus, sicut dicitur: « *Hæc enim hæc voluntas: hæc est voluntas vera expressa* ».

Attamen sic agendo de voluntate S. Thomas præter hunc seipsum de ipsa potentia volitiva (cf. q. 8, a. 2) et de omni actu voluntatis prout est volitio; nam electio est quædam volitio, quamvis non omnis volitio sit electio, lude agendo de primo velle, loquitur de ipso velle in genere. Pariter in 1<sup>a</sup> parte, agendo de augellu, qui sunt prima creature, S. Thomas tractat etiam de his que in hominibus ad eam creaturam pertinent. Item in tractatu de sacramentis, agendum de primo sacramentum, scilicet de baptismo, plura dicit de sacramentis in genere. Item Aristoteles in lib. 1 de anima agendum de anima vegetativa, plura dicit de ipsa anima in genere.

S. Thomas tractat de his duodecim artibus per decem questiones. Quæ sunt actualitatem et nullam selegimus.

## QUESTIO VIII.

### DE VOLUNTATE ET DE OBJECTO VOLITO PRÆSERTIM DE PRIMO VELLE

Ut jam diximus S. Thomas plura de ipsa potentia volitiva habuit in primis questionibus ad accuratorem actum notitiam.

In ista questione sunt tres articuli: 1<sup>o</sup> Utrum voluntas sit tantum boni: 2<sup>o</sup> Utrum voluntas sit tantum finis an etiam *mediorum*: 3<sup>o</sup> Utrum voluntas uno actu moveatur in finem et in media.

#### ART. I. — UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM BONI.

Aliis verbis: Utrum bonum sit objectum adequatum voluntatis, sicut ens secundum totam utilitatem entis est objectum adequatum intellectus.

Status questionis. — Videtur quod voluntas sit etiam mali, sicut ens vel non solum albi, sed etiam nigri, scilicet oppositorum eodem est potestatem. Imo, juxta Aristotelem, est proprium potentiarum rationalium se habere ad opposita, v.g. ad verum et ad falsum, ad bonum et ad malum. Denique bonum et ens convertuntur: atque quæcumque voluntas quid negativum, v.g. non ambulare, non loqui: tunc in hac casu voluntas non est boni.

Ite objectiones pessimismum relictæ.

In arg. sed contra videtur auctoritas Dionysii dicentis in c. 4 de Divinis Nomin. quod malum est præter voluntatem, et quod omnia hominum appetunt.

Quomodo autem hæc assertiones conciliantur cum hoc quod videtur in precedentibus difficultatibus? Videtur autem primo aspectu Dionysius negare existentiam peccati et vili, ac si, ut voluit Spinoza et Hegel, objectum peccati non esset malum, sed solum minus bonum, prout peccator esset homo minus recte et distincte cogitans. Erant optimismus absolutus et immoderatus. Plures ad sepe ex-



sandum dicunt quod id quod saepe ventur malum est solum, saltem quoadlonge, minus bonum<sup>1</sup>.

S. Thomas haec duo conciliat in corpore articuli.

**Conclusio:** *Ad hoc quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod illud sit bonum in se veritate, sed quod apprehendatur sub ratione boni.*

Brerius: Voluntas non potest velle nisi bonum verum int hominis apparens, non vere malum sub ratione mali.

Haec sententia est communis, admittit etiam a S. Bonaventura, ab Henrico Gandysensi, a Gabriele Biel. Attamen rejicitur a quibusdam nominalistis.

**Probat** dupliciter: 1<sup>o</sup> *Auctoritate* Denysii dicentis quod bonum est quod omnia appetunt et malum est prae voluntatem. Hoc jam dixerat Aristoteles in *Ethica*, l. 1, iutim. Pariter S. Augustinus dicit in *Enchyridion*, c. 105: « Sic beati esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prius velle possimus ». Neque igitur nemini potest velle malum sub ratione mali.

2<sup>o</sup> *Ratione* probatur 1) quod voluntas non est nisi boni, 2) quod potest esse boni apparentis.

1) *Voluntas non est nisi boni* — Etiam omnis appetitus non est nisi boni, quia nihil iurliantur nisi in aliquid sibi conveniens. Alqui voluulus est appetitus quidam rationalis. Ergo voluntas non est nisi boni.

2) *Voluntas potest esse boni apparentis* — Num saepe id quod est verum unum (v.g. furtum) apprehenditur ut malum. Atqui voluntas est appetitus sequens non formam naturalem, sicut appetitus naturalis plantae, sed formam apprehensam, sicut appetitus sensitivus. Ergo voluntas sicut appetitus sensitivus potest trudere ad id quod est solum bonum apparens.

**Corollarium:** In bono nullo voluntas et appetitus sensitivus differunt ab appetitu naturali lapidis aut plantae, qui sequitur formam naturalem in re existentem, scilicet formam lapidis vel plantae.

Homo aliquando vult id quod vere malum est, sed sub ratione boni apparentis, non sub ratione mali



Homo nunquam vult malum sed solum minus bonum. Sic v.g. iudicium patre esset quid minus bonum, tanquam oppositum comprehensionis rationalis.

Homo aliquando vult malum sub ratione mali.

Cf. De Recta, l. 1, 246, 5<sup>a</sup> 1-1110.

qua saepe tendit ad suam perfectionem et lumina vere rationalem. Sic saepe est rectitudo in hoc appetitu naturali, sed relate ad bonum minimum. Vultulus autem quae ordinatur ad alius bonum libere consequendum, potest deviare a vere bono. Sed honestate possibiliter peccati superat appetitum naturalem plantae aut lapidis, praeprae universalitatem objecti specificativi.

Ex hoc articulo illustratur principium: *Desiderium naturale, ut naturale, nequit esse inane.*

**Confirmatio.** — Eodem modo, proportionem servata, iudicandum est de objecto inadequato voluulatis ac de objecto inadequato intellectus, aut de objecto appetitus sensitivi. Alqui objectum adequatum intellectus est ens ut verum, saltem apparenter verum, et objectum adequatum appetitus sensitivi est bonum sensibile conveniens, saltem apparenter conveniens. Ergo objectum adequatum voluulatis est bonum rationalem, saltem apparenter conveniens; et non est, ut vult quidam nominalistae, ens ut abstractum a bono et a malo: nam non possumus velle malum nisi sub ratione boni apparentis.

**Solvuntur objectiones actuae:**

1<sup>a</sup> *Obiectio:* Eadem est potentia oppositorum, sicut vultus albi et nigri. Alqui bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas est boni et mali.

**Respondetur:** Distingue majorem: Eadem est potentia oppositorum, ut eodem modo se habet ad utrumque, nego; diversimode se habet ad utrumque, concedo. Concedo minorem. Distingue praeter conclusionem: Voluntas est boni et mali, eodem modo, nego; diversimode, concedo, scilicet volendo bonum, suum obiectum, et volendo malum, quod est contrarium suo obiecto.

Unde voluntas, seu volit, est boni, et voluntas seu volitio est mali.

2<sup>a</sup> *Obiectio:* Potentia rationalis ut libera fertur ad opposita. Atqui voluntas est potentia rationalis et libera. Ergo voluulus fertur ad bonum et ad malum.

**Respondetur:** Distingue majorem: Potentia rationalis ut libera, fertur ad opposita, sub suo obiecto adequato, concedo; extra suum obiectum inadequatum, nego. Concedo minorem. Pariter distingue minorem: Voluntas fertur ad bonum et ad malum, ad utrumque sub ratione boni apparentis, concedo; sub ratione mali, nego.

**Instat quidam:**

1<sup>a</sup> *Instantia* — Qui odit aliquem odio inimicitiae, vult illi malum quod malum; sicut amice amicum volumus minus bonum in ratione boni. Ergo quandoque voluntas fertur in malum consequendum quod malum.

**Respondetur:** Distingue majorem: Qui odit aliquem... vult illi malum quod malum, quod malum inimici, concedo; quod malum absolute, nego.

*Explicatur:* Qui vult malum inuisibile, v.g. mortem, hoc vult quia apprehendit illud ut sibi bonum quod inimicus moritur.

2<sup>a</sup> *Instantia* — Invidiosus tristatur de bono alterius sub ratione boni. Ergo quandoque voluitas ipsum bonum fugit, et tunc non vult aliquid sub ratione boni.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Invidiosus tristatur de bono alterius... ut est bonum pro proximo, concedo; ut est bonum absolute, nego, sed solum quatenus invidiosus apprehendit bonum proximi ut sibi malum.

3<sup>a</sup> *Instantia* — Peccatum ex malitia distinguitur a peccato ex passione vel ex ignorantia. Atqui qui peccat ex passione vult malum morale ut bonum sensibile, et qui peccat ex ignorantia vult malum morale credens illud bonum. Ergo qui peccat ex malitia vult malum, sciens malum et quia malum atque offensivum Dei.

*Respondetur:* Nego consequentiam. Non enim haec tria peccata distinguuntur ex parte obiecti ac si peccatum ex malitia esset illud malum quod nullum est, sed ex parte dispositionis inclinantis ad peccandum. Nam qui peccat ex passione, ab ipsa moveatur ad peccandum; qui peccat ex ignorantia, defectu notitiae regularis peccat, quod habet ignorantia est quodammodo volita et vincibilis; et qui peccat ex malitia, peccat neque ex passione, neque ex ignorantia, sed sciens perfecte malitiam peccati, seu hanc rem esse moraliter malam et prohibibilem; cum tamen vult ut sibi convenientiam secundum pravam dispositionem voluntatis suae; v.g. ad libertatem ostendendam, vel ex pertinacia amoris proprii et superbia, vel sub alio nutu huius delectabilis aut utilis, sed inhumani.

Uno verum, peccatum ex malitia est non ex passione sensibiles, nec ex ignorantia aliquo modo volita, sed ex prava dispositione voluntatis secundum quam aliquid simpliciter malum, ut factum, iudicatur simpliciter bonum et secundum quid malum.

3<sup>a</sup> *Obiectio articuli:* Voluntas fertur etiam ad non entia, v.g. ad non ambulare, non loqui, vel ad futura. Atqui in his non invenitur ratio boni, quia bonum et ens convertuntur. Ergo voluntas non est tantum boni.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Voluntas fertur etiam ad non entia, prout apprehenduntur sub ratione boni, concedo; secus, nego. Contradistinguo maiorem: In his non invenitur ratio boni, scilicet non invenitur in se, transeat; non invenitur relative ad aliud, nego.

*Instantia* — Sed in ipso non erit seu destrui una potest apprehendi ratio boni. Atqui demones et homines desperantes appetunt non esse. Ergo isti appetunt aliquid non sub ratione boni, sed mali.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: In ipso non esse non potest apprehendi ratio boni, positive, concedo; ut carentia mali, nego. Minor transeat, materiam. Pariter dialoquo minusquicquid isti appetunt aliquid non sub ratione boni, positive, concedo; sed appetunt in non esse carere malo.

Carrere autem malo est homini, et hoc appetunt demones. Appetunt enim non esse ut medium conducat ad liberationem a suis auctoribus, et formaliter appetunt non esse miseri. Hoc autem est bonum privum.

*Instantia altera* — Qui odit Deum, vult malum quod malum, quia nulla ratio homini potest inveniri in odio Dei. Ergo voluntas potest velle malum quod malum.

*Respondetur:* Distinguo maiorem: Qui odit Deum, ut iudicem peccatorum penitentem, vult malum quod unum, nego; vult fugere penam, concedo.

Qui enim odit Deum ut iudicem peccatorum penitentem, vellet fugere penam, et hoc esset bonum.

*Corollarium:* Unde bonum solum apparatus est vere malum, et non solum malum bonum; imo hominum apparatus eo magis illicit quo maiorem boni apparatum conlucet. Ideo maxima perversitas proponit maximum malum sub apparentia maxime boni; v.g. proponit libertativum abstinendum seu urgendum inani iuramentum Dei et obligativum nostrarum erga Deum sub apparentia maxime caritatis, scilicet ad vitandam divisionem inter homines; nihil dicendum esset de Deo, ac si Deus non existeret, ut nihil revelasset.

Ute liberalismus est falsa veritas; optimi corruptio pessima. Nulla virtus superior est caritate. Unum id quod est pessimum est caritatis corruptio seu falsa caritas sub apparentia vera caritatis. Sic vult antichristus. Dicit enim Christus apud Mattheum, xxiv, 24: « Surgite vni pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam apertum. Ecce praeparavi vobis. Si ergo discernit enbia: Ecce hic est Christus aut illic, nolite credere » — Item Mattheum, vii, 15: « Attendite a falsa prophetia, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium; intrinsecus autem sunt lupi rapaces. A fructibus eorum cognoscite eos ». Unum S. Paulus in I ad Thimotheum, v, 21: « Quia autem probate, quod quumque est tenete ». Et in I Iohannem, iv, 1: « Carissimi, nolite cuius spiritus credere, sed probate spiritus si ex Deo sint ». Quia luminis in hoc quod malum proponitur sub specie boni; et bonum apparet eo magis illicit quo maiorem continet apparatum boni. Propterea L. Venio legendo Calvinum, quando bonas pugnas inveniebat, maxime contentus erat; nam optime vultat has vias iudicis esse ad conuersionem erroris; constabant apparentiam veritatis in libro simpliciter erroneo, et ideo hoc paginac vixit in hoc libro non erat anima veritatis, sed veritas potius fiebat serva erroris. Et haec est essentia peruersitatis. Nam in libro simpliciter erroneo et perverso, anima ipsius libri non est veritas, sed error; semper lumini idest quaedam veritas et bonitas secretum quid, seu appareat veri et boni, in errore non est anima veritatis; sed solum generum veritatis, velum: apparentia veritatis et quandoque ad conuersionem erroris.

Sic materialismus manifeste absurdus est minus periculosus quam idealismus servans verba Christianismi, rem vero penitus negans.

Idem dicendum est de liberalismo quod id quod ipse negat obligationem pro individuo et pro societate civili amplectendi dirigitur revelationem sufficienter propositam. Stultum est enim, ut fecit liberalismus, considerare ut quid optimum et ideale illud quod est solum *malum tolerandum* ad majus malum vitandum. Libertas autem voluta est solum malum tolerandum ad majus vitandum; et non est quid optimum et ideale, ut liberalismus vult. In hoc deceptus est Lamennais, et damnatus fuit.

Nulla est ergo exaggeratio cum dicitur quod liberalismus laedere dolorum seu indifferentismus non diffundit error et scepticismus aequaliter ac veritas revelata, perducit plures ad confundendum veram caritatem cum falsa et ad *libertatem prædicationis* ut aiebat Pius IX (Denz., 1630).

Nec est concedendum quod aliquid liberalismi in vita practica est aliquoties admittendum, dicendo: a thesibus juris Dei et Ecclesie vult pro scholis; sed in praxi *hypothesis* libertatis omnium nullum est admittenda. Tunc thesis esset solum ideale mere speculativum, et quasi inane in praxi.

Hinc difficultati respondendum est, quod si verum esset assertum, pariter dicendum esset quod in thesi futurum est aliquid simpliciter malum; utrumque in *hypothesi* et practice in vita oportet aliquantulum variari. Et sic de cæteris.

Verum in vita oportet habere non aliquantulum liberalismi sed magnam prudentiam. Prudentia autem differt a liberalismo prout hæc virtus nihil admittit aut concedit quod sit *contra finem* omnium consequendum, seu *contra thesibus*. Sed *capite* in omni medio tolerat aliquod malum ad majus malum vitandum.

*Thesis* considerari nequit ut ideale mere speculativum et in praxi relinquendum, *thesibus* enim juris Dei servandorum et exigentiarum salutis æternæ *vincunt ipsam finem consequentem*, scilicet, vera religio ab omnibus amplectenda est non solum individualiter, sed socialiter. Ad consecutionem vero hujus finis, considerando sunt circumstantiæ, proinde in casu, seu per *accidens* prudentia dicitur, *aliquid malum tolerandum esse* ad majus malum vitandum. Sed relinquere thesibus, ut quid mere ideale, solum in scholis servandum, *causet errorem* *occulter ab ipso fine consequendo*. Hoc esset in opportunum invidere et magis ne magis ne amore Dei et animarum redere.

Servanda est efficax intuitio finis consequendi. Sic simul conservantur in debita harmonia, Dei auctoritas et hominum legitimus libertas, prout hæc differt a licentia, quæ ad servitutem corruptivam perducit.

<sup>1</sup> Hoc mirabiliter exponitur in operibus magni theologi hispanici Domini Cordis, O'Ferris, tr. fr., 1852, l. II, p. 215, 225 etc.: *De principe generatore des plus graves erreurs de nos jours*. Lettre de 30 pages au Card. Poirrier, pour être présentée à Pie IX. Donato Corbè summam dicit: liberalismus in legislatione circa familiam, matrimonium, scholas, circa questionem sociales, vellet hoc positive principia Christianismi amittere, nec ea negare. Sed hæc *hæretico modo non sufficit ad agendum*, utilis est solum ad probandum sine deo

Hoc longe ubi exponitur in tr. de *Revelatione*, 5<sup>a</sup> ed. 1950, l. II, p. 413-419.

## ART. II. — UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM FINIS, AN ETIAM EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, scilicet mediorum.

**Status questionis.** — Supposito quod voluntas sit solum boni sive veri, sive apparentis, quaeritur utrum sit solum finis, an etiam medium. Videtur quod sit solum finis, juxta Aristotelem: uno medio pertinent ad aliud genus bonorum, scilicet non ad honestum, nec ad delectabile, sed ad utile. Sic distinguuntur artes etiam finem, ut navigatio, et artes etiam media, ut constructio navis.

Responso ad quaestum est per dupliem conclusionem:

**1<sup>a</sup> Conclusio:** *Voluntas, ut potentia, se extendit et ad finem et ad media.*

Nam ratio boni quod est objectum potentie voluntatis, invenitur non solum in fine, sed et in media.

**2<sup>a</sup> Conclusio:** *Voluntas, ut prima actus voluntatis, scilicet prima vello, proprie loquendo est finis tantum.*

Ratio est quia simplex et prima voluntas fertur in hoc quod est propter se bonum et volitum propter se primo, scilicet fertur in finem. Media autem non sunt bona nisi relate ad finem: et cum hoc est aliud verum, scilicet, clerico.

**Confirmatur:** Pariter in intelligentia intelligi proprie est principium; scilicet autem est conclusio finis. Finis autem se habet in appellabilibus sicut principium in intelligibilibus.

**Ad 2<sup>am</sup>:** Utile et honestum refringunt ad eandem potentiam, quia subalternatur inter se, et non se inducunt ex quo, ut color et sonus, sed sicut color et lux, quæ per potentiam visum videntur.

**Ad 3<sup>am</sup>:** Etiam idem habitus operativus, ut ars, considerat et finem suum proprium et media ad hunc finem.

**Corollarium:** Pari nequit aeris acuter, scilicet tendens in aliquid neque in duem, neque in medium. Hoc est contra Sententiam. (Cf. Catechismus, in q. 8, n. 11. Ratio est quod quicquid volumus, volumus ut finem, et sic ordinatum saltem ad beatitudinem in eternum.

etiam in parlamento, ut dico quando oportet parre, ad nationes non videtur ad principia Evangelii, deinde in liberalismo, ad radicalismum in negativum, deinde ad socialismum, qui ponit societatem civilem et politiam loco Dei, et deinde ad communismum materialisticum et atheum, qui ponit tyrannidem de deo loco legis divine, legis sapientie et amoris; sic communismum negat magister loco legis divine, legis sapientie et amoris; sic communismum negat patriam, et familiam, et patriam, et religionem, et annuntiat per Pius IX. Hoc pagine communis luciditate scripte sunt a Donato Corbè anno 1852; idem alibi alibi *Discours sur la situation générale de l'Europe*, 1850 (l. I, p. 300).

ART. III. — UTRUM VOLUNTAS EODEM ACTU MOVETUR  
IN FINEM ET IN ID QUOD EST AD FINEM.

**Status questionis.** — Queritur, ut ait Cajetanus: Quando voluntas aliquid propter aliud, v.g. medicinam propter sanitatem, utrum sit una volitio circa utrumque, an sint duae simul volitiones, quarum una sit ratio alterius.

Notandum est quod hic articulus, ut statim apparebit, potest illustrare conciliabilem liberitatis et impeccabilitatis Christi viatoris et comprehensoris. Dicitur enim plures Thomistae quod Christus viator et comprehensor necessario diligebat Deum elare visum in se consideratum; sed libere diligebat Deum elare visum ut est ratio diligendi erratas et ratio diligendi sacerdotium crucis. (Cf. BRUNANT, *Tr. de Incarnatione*, dks. 18, n. 4, n. 3).

Sic idem amor increatus Dei est necessarius respectu propriae bonitatis ut in se est, et liber respectu ejusdem bonitatis ut est ratio diligendi creaturas. (Cf. I, q. 19, n. 3).

Hæc questio pertinet etiam ad spiritalitatem, ut notat hic Cajetanus, scilicet utrum quando voluntas aliquid scilicet virtualiter propter Deum, velimus eodem actu ipsum Deum.

Eadem autem distinctio proponitur modo generali in nostro articulo.

Notandum est quod in isto articulo argumentum «sed contra» non affert responsionem, sed est obiectio prioribus contraria, ut saepe accidit in *De Verit.* et in aliis questionibus disputatis. Hoc manifestum est: nam in fine totius articuli S. Thomas respondet ad hoc argumentum «sed contra»: quod rarissime evenit in *Summa Theologica*.

**Responsio.** In articulo sunt tres conclusiones.

**1<sup>a</sup> Conclusio:** *Voluntas fertur in finem dupliciter: primo in finem absolute, deinde in finem ut est ratio volendi media.*

Nulla est difficultas. Sic voluntas ferri potest, v.g. in Deum absolute, et deinde in Deum ut est ratio diligendi proximum.

**2<sup>a</sup> Conclusio:** *Actus quo voluntas fertur in finem absolute distinguitur ab actu qui fertur in medium.*

Ratio est quia possumus velle finem absolute antequam consideremus media, quia finis est propter se volitus. Imo quandoque prius actus præcedit tempore, et vocatur simplex volitio, distincta ab electione, quæ est circa media: v.g. 1<sup>o</sup> volo sanitatem et 2<sup>o</sup> volo vivere medium, vel 1<sup>o</sup> diligo Deum ipsum, et 2<sup>o</sup> diligo proximum propter Deum. Pariter, in intellectu, 1<sup>o</sup> cognosco intuitive principia et 2<sup>o</sup> cognosco conclusionem ex principiis deducta.

**3<sup>a</sup> Conclusio:** *Unus et idem est motus voluntatis quo fertur in finem ut est ratio volendi media, et in ipsa media. Est electio, ut patet ex ratione ad 2<sup>am</sup>.*

Ratio est quia motum ut sic non est volitum propter se, sed propter finem. Unde in medium ut sic voluntas non potest ferri nisi fertur in ipsum finem, ut est ratio volendi medium: v.g. egrotus non potest velle medicinam amarum ad sanitatem, nisi velit simul sanitatem ut rationem volendi medicinam. Sed potest egrotus velle medicinam delectabilem propter se: tunc non est nisi media ad finem. Item non possumus proximum diligere propter Deum, nisi diligendo Deum ut est ratio diligendi proximum<sup>1</sup>. Sic, ut ait Cajetanus in hoc loco, cum habens caritatem ambulet vel peritatur et quidquid autem non mali facit, quævis de Deo non cogit actualiter, et tamen ille non solum talis virtutis est (v.g. religiosus), sed veritatis, et volutus tunc virtualiter fertur in Deum, et quidem non solum habitationaliter, quod convellit etiam dormienti et peccanti venialiter.

Sicque unico actu numero voluntas fertur in medium et in finem.

**Ad 2<sup>am</sup>:** Confirmatur hæc 3<sup>a</sup> Conclusio — Pariter eadem visio sensibili videmus colorem et lumen ut est ratio videndi colorem. Sic lux est simul quod et quo videtur. Dicit enim hic S. Thomas: «Quandoque videtur color, eodem actu videtur lumen». Item eodem actu cognoscitur conclusio et principium non absolute, sed ut est ratio cognoscendi conclusionem. Item uno eodemque actu, sine discursu, supernaturaliter credo Deum et Deo (II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 2, a. 2); scilicet credo Deum esse Trinum et credo Deo revelanti Trinitatem, prout increata actio revelatrix, sen auctoritas Dei revelantis est simul quo et quod redditur eam mysterio revelato, ut bene ostendit Cajetanus, II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 1, n. 1, n. XI. Uno et eodem actu simplici et essentialiter supernaturali credo Deo revelanti et Deum revelatum, supra omnia argumenta apologetica desumpta ex signis divinis Revelatibus.

**Dubium:** *Utrum appetere finem in medio sit simplex volitio an electio?* v.g. ulrum appetere salutem in oblata medicina sit simplex volitio an electio.

**Respondetur** enim Cajetani in art. 1 hujus questionis: Appetere medium propter finem, ad electionem spectat: sic appetere medium propter sanitatem, electio est: cf. ad 2<sup>am</sup>, *Sint quando in ratio elare voluntas determinatas finis offertur, tunc accidit actus simplicis volitionis. Unde sic appetere in oblata medicina sanitatem absolute, est simplicis volitionis. Ita cum elare vellet Deus in aliquo magno sancto, non solum diligat hic sanctus propter Deum, sed ipso Deo absolute in hoc sancto diligat. Ideo dicitur: «Mirabile Omnis in sanctis suis». Item quando aliquid principium clarissime*

<sup>1</sup> Sed quia hi duo actus, scilicet prima volitio finis et electio medium ad finem sunt distincti, primus potest esse necessarius: v.g. amor bonitatis in bonis et in Christo viatore et comprehensor, et simul secundus potest esse liber: sic beati quamvis necessario diligant Deum, libere et impeccabiliter diligunt proximum propter Deum; ita fuit de Christo Iux in terra.



relucet in aliqua conclusionem, non solum cognoscitur conclusio ex principio, sed in ipsa consideratur ipsum principium absolute, tamquam lapis adamantinus in scrinio.

Sic est satis determinatum quorum sit voluntas, scilicet tantum boni sive veri, sive apparentis, finis et mediomm. Sed *prima volitio* est de fine, non de mediis, electio autem est de mediis relate ad finem.

## QUESTIO IX.

### DE MOTIVO VOLUNTATIS seu a quibus moveatur voluntas.

**Status et divisio questionis.** — Ut notat Cajetanus, S. Thomas sub hoc titulo tractat non solum de motivo objective volitionis, sed etiam de diversis causis volitionis. Et hoc fit querendo a quo potentia volitiva moveatur. Sic occasione volitionis plura dicit S. Thomas de facultate volitiva.

In hac questione sunt due partes: 1<sup>a</sup> Pars est de causis quæ sunt in homine, in tribus prioribus articulis, scilicet 1<sup>o</sup> utrum voluntas moveatur ab intellectu, 2<sup>o</sup> utrum moveatur ab appetitu sensitivo, 3<sup>o</sup> utrum moveatur a seipsa.

2<sup>a</sup> Pars est de causis quæ sunt extra hominem, scilicet: 4<sup>o</sup> utrum voluntas moveatur ab exteriori principio (v.g. an specificative ab aliquo, an quoad exercitium moveatur a Deo), 5<sup>o</sup> an moveatur a corpore celesti seu ab agentibus atmosphericeis (astrologia), 6<sup>o</sup> utrum moveatur a soli Deo sicut ab exteriori principio, an etiam ab angelis vel a demonibus.

Biliuart bene circa hoc instituit duas theses generales, scilicet: 1<sup>a</sup> Thesis: de motivo voluntatis quoad specificationem. Sic voluntas movetur directe ab intellectu, non potius ab objecto intellectu, et indirecte et mediate ab appetitu sensitivo, atque ab agentibus corporeis. 2<sup>a</sup> Thesis: de motivo voluntatis quoad exercitium. Sic voluntas movetur a seipsa in aliquibus actibus, et etiam a Deo. non tamen ab ulla alia causa.

Sit sequens schema:

Qu. IX - VOLUNTAS MOVEATUR	quoad specificationem	immediate a bono sibi proposito ab intellectu pratico (A. 1).
		mediate a bono sibi proposito a sensibus vel a passionibus mediate intellectu (an. 2, 3, 4, 5).
	quoad exercitium	a Deo (an. 4, 5).
		a seipsa in quibusdam actibus ta. 31.

Ad intelligentiam autem plurium textuum huiusce questionis nonnulli, præsertim a. 6, ad 3um (de motione divina et de possibilitate peccati) bonum est jam præ oculis habere divisionem questionis se-

quæritur, quæ tractat *quomodo* voluntas moveatur sive ab objecto, sive quoad exercitium a Deo, scilicet utrum ab his moveatur necessario an libere:

Q. N. — Quomodo voluntas moveatur	quoad specificationem?	de necessitate	a Deo Anse eius,
			a beatitudine in communi,
		non de necessitate	a bono particulari in modis primo-primo, scilicet ab eo indifferenter iudicii. (Hæc omnia in an. 1-2).
			a bono particulari non evidenter conexo hic et nunc cum beatitudine in communi (scilicet, sub indiff. iudicii).
Q. N. — Quomodo voluntas moveatur	quoad exercitium a Deo?	de necessitate	a passione (a. a. 2).
			ad diligendum Deum clave mentis (a. 4).
		non de necessitate	ad volendum beatitudinem in communi (a. 3).
			ad volendum bonum particulare non evidenter conexum hic et nunc cum beatitudine in communi, scilicet sub indiff. iudicii (a. 4).

Postea in appendice sermo erit de *multiplici acceptione libertatis* et de *multiplici ejus radiæ et definitione*, quæ tractantur a Billhami ope explanationem questionum 9<sup>æ</sup> et 10<sup>æ</sup> S. Thomæ.

Melius est prius exponere litteram S. Thomæ quam has discussiones, quæ sunt præsertim contra jacobinismum ex una parte et contra Molinismum ex altera.

#### AAR. I. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB INTELLECTU.

**Status questionis.** — Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu, nam: 1<sup>o</sup> sæpe sciunt homines nec delectari agere; prævalent intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus. 2<sup>o</sup> Item imaginatio proponens appetibile sæpe non movet appetitum, 3<sup>o</sup> Esset circulus vitiosus: nam videlicet movet intellectum; ergo non movetur ab eo.

**Responsio** est affirmativa. In arg. « *sed contra* » videtur illi quod dicit Aristoteles in III de Anima: « Appetitus intellectus est movens non motum, voluntas autem est movens motum ». Scilicet voluntas movet quoad exercitium alias facultates, sed movetur quoad specificationem a bono proposito ab intellectu, ut dicitur in corpore articuli.

In corpore articuli sunt tres conclusiones:

**1<sup>a</sup> Conclusio:** Duplex est motio, scilicet quoad exercitium et quoad specificationem, seu ex parte subiecti et ex parte objecti.

Hæc distinctio non erat ita clara apud S. Augustinum, qui loquebatur de *delectatione* vetricis, sive carnali, sive celesti. S. Augustinus per *delectationem* vetricem videbatur intelligere præsertim objectum seu finem *affluentem*, potiusquam causam efficientem quoad exercitium. Sed manifestum est fecerit eam esse distinctionem; nam possum vultu meo objective movere oculum seu visum alterius hominis, non vero movere quoad exercitium ejus facultatem visivam ad actum. Hoc solus Deus facere potest, Item magister humanus movet subjective intellectum discipuli, sed solus Deus potest hunc intellectum movere subjective quoad exercitium. Perviter præ voluntate, ut infra dicitur. Et hoc agnoscit certe S. Augustinus, v.g. in suo tractatu de Magistro, quamvis non ita explicitè hanc distinctionem faciat.

**Probatur conclusio 1<sup>a</sup>:** Aliquid indiget moveri prout indiget reduci de potentia ad actum. Atqui facultates animæ dupliciter sunt in potentia, primo quoad exercitium; scilicet ad agere vel non agere; secundo vero quoad specificationem, scilicet ad agere hoc vel illud. Ergo facultates animæ indigent moveri quantum ad duo, scilicet ex parte subiecti quoad exercitium et ex parte objecti quoad specificationem.

**2<sup>a</sup> Conclusio:** Voluntas movet intellectum et alias potentias sibi subditas, quoad exercitium; scilicet applicat eas ad operationem, ut longius dicitur infra, q. 16, a. 1, de usu.

**Probatur:** In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem universalem movet ad exercitium potentias quæ respiciunt fines particulares, sicut dux exercitus movet suos imperio milites sibi subordinatos; quæ ordo agentium correspondet ordini finium. Atqui voluntas respicit bonum et finem in communi, et quilibet alia potentia respicit aliquod bonum proprium: v.g. visus est ad percipiendos colores, intellectus ad cognitionem veri. Ergo voluntas movet quoad exercitium omnes animæ potentias, præter vires naturales partis vegetativæ, quæ nostro arbitrio non subduntur.<sup>1</sup>

Hæc conclusio explatur q. 16, de usu passivo eorum de exercitio potentiarum ut est ab usu activi voluntatis, et q. 17, ubi agitur de actibus imperatis, intelligenda est hæc conclusio non in hoc sensu quæsi voluntas sit principium quod movet alias facultates; nam prin-

<sup>1</sup> Ex hoc apparet quod voluntas est specialis facultas disposita ad appetitum naturalem cujuslibet facultatis; nam ordinatur non solum ad bonum universale, sed ad bonum commune, v.g. visus vel intellectus, sed ad bonum commune subiecti (et. 1, q. 80, aa. 1 et 2). Spécies e contrariis idealiter voluntatem cum appetitu animalis huius intellectus. — Præterea virtutes quæ reficiunt voluntatem (vel ejus rectitudinem præsupponunt, ut prudentia) faciunt hominem bonum secundum quod bonum, v.g. bonum metaphysicum, aut physicum etc.

apertum quod est subsistens et est ipse homo. Sed homo per voluntatem movet alias suas facultates quodam exercitium. Sic voluntas est movens in quo, non in quod.

Confirmatur 2<sup>a</sup> conclusio per experientiam: «Ultimur enim aliis potentis cum voluntas», ut dicitur in unico.

3<sup>a</sup> Conclusio: Intellectus movet voluntatem quoad specificationem, quia eam determinat ad actum talis speciei, propagando objectum voluntati, in quo specificatur iudicio. Sic dicitur: «nihil voluit nisi praecognitum vel contentum».

Specificationis actionis naturalis v.g. dum validum calefact, anima generalis hominem, praebet a formam speciem agentis; specificationis actionis voluntatis praebet a forma objecti propositi ab intellectu, ut contentis, cf. 1<sup>a</sup>, q. 80, a. 1, 2.

Obiectio: Quandoque intellectus proponit bonum aliquod, et tamen non movetur voluntas.

Respondetur: Intellectus movet non quoad exercitium, sed quoad specificationem, et quidem non ex necessitate, si agitur de bono particulari, seu de objecto non ex omni parte bono » cf. infra, q. 10, n. 2.

Ad 2<sup>am</sup>: Intellectus qui sic movet voluntatem, est intellectus non speculativus, sed practicus, qui proponit bonum ut conveniens subiecto. Item id quod normaliter movet specificative appetitum sensitivum non est directe imaginativum, sed estimativum in brutis, cogitativa in homine, quae proponunt bonum aliquod ut hic et nunc conveniens. — Aliquando tamen imaginatio movet appetitum sensitivum contra directionem cogitativae (tentatio): cf. 1<sup>a</sup>, q. 81, n. 3, ad 2<sup>am</sup>.

Ad 3<sup>am</sup>: Sine circuli vitioso voluntas movet intellectum et movetur ab eo: quia est in illo genere. Causae autem sunt ad invicem causae in diverso genere.

Voluntas movet intellectum quoad exercitium, quia ipsum verum cognoscendum est quoddam bonum particulare. Intellectus movet voluntatem quoad specificationem, quia ipsum bonum est quoddam verum particulare.

Sic optime explicatur mutua relatio causalitatis inter voluntatem et intellectum. Hinc autem mutua relatio alicuius est consideranda ad probandum liberum arbitrium et ad ostendendum mutuum relationem inter electionem et ultimum iudicium practicum a quo regulatur electio. Cf. circa hoc Theorem 21 inter Vigiliantibus Theos philosophiae S. Thomae propositas a S. Congregatione studiorum anni 1916. In fine huius Thesis 21<sup>a</sup> dicitur: «Sequitur electio iudicium practicum ultimum, sed quod sit ultimum, voluntas efficit» (Cf. op. nostrum, Dic. p. 632 sqq., ubi longius haec explicantur).

Principales textus S. Thomae in quibus affirmatur et explicatur haec mutua relatio inter intellectum et voluntatem laudantur in *Tabula Andrea* ad verbum *Intellectus*, n. 237. Sunt: 1<sup>a</sup>, q. 16, a. 4, ad 1<sup>am</sup>; 1<sup>a</sup>, q. 82, n. 3, ad 1<sup>am</sup>; 1<sup>a</sup>, q. 82, a. 4, ad 1<sup>am</sup>; 1<sup>a</sup>, q. 87, a. 4,

ad 2<sup>am</sup>; 1<sup>a</sup>, 11<sup>a</sup>, q. 9, a. 1, ad 3<sup>am</sup>; q. 17, a. 1, n. 3, ad 3<sup>am</sup>; 1<sup>a</sup>, 11<sup>a</sup>, q. 109, a. 2, ad 1<sup>am</sup>; *De Veritate*, q. 10, a. 9, ad 14<sup>am</sup>; q. 22, a. 12 c; *De Veritate*, q. 1, a. 6, ad 5<sup>am</sup>; ibid., n. 7.

Haec mutua relatio est principium solutionis multarum objectionum voluntaristarum, qui tenent intellectum non allingere veritatem nisi sub influxu voluntatis etiam quoad specificationem. Quod quidem verum est de iudicio praesentis cuius veritas practica sumitur per conformitatem ad appetitum rectum, et remanet substantia errore spiritualivo invincibili. Hoc est verum etiam de cognitione fidei cuius objectum obscurum non sufficienter movet, et de cognitione quasi experimentalis doni sapientiae fundata in connaturalitate ipsius caritatis ad res divinas. Sed non est verum de intellectu speculativo circa prima principia entis per se nota, et circa conclusiones demonstratas seu evidentes.

1<sup>um</sup> Dubium: In quoniam genere causae intellectus movet voluntatem quoad specificationem.

Respondetur: Non omnino consentiunt circa hoc thomistae. Sententia probabilior proponitur a Capreolo, Ferraricensi, Banez, Conet, Billuart, et est quod intellectus movet voluntatem in genere causae finalis et formalis extrinsecae tantum, non in genere causae efficientis.

Ita loquitur S. Thomas in hoc articulo, in corpore, paragrapho ultimo, et etiam *Contr. Gent.*, 1. 12: «Intellectus non secundum modum causae efficientis, sed secundum modum causae finalis movet voluntatem, proponendo ei bonum objectum, quod est finis».

Obiectio: Cajetanus tenet quod intellectus movet voluntatem etiam in genere causae efficientis, prout objectum cognitum cum voluntate affectiva concurrat ad specificationem voluntatis fere sicut species impressa cum intellectu effectiva concurrat ad specificationem intellectus.

Respondetur: Sic propositio objecti non nisi improprie concurrat efficiens, scilicet non induit per veram actionem, est tamen conditio seu dispositio ad hoc quod talis actus specificatus eliciatur a voluntate. Ad convincendum proprie effectiva, propositio objecti ab intellectu debet esse voluntati intrinseca, sicut species impressa in intellectu recepta. Sed non est illa.

2<sup>um</sup> Dubium: Utrum voluntas moveat quoad exercitium alias facultates actione formaliter transiente, an solum virtualiter transiente.

Respondetur: Usus artium, ut infra dicitur, non est actio formaliter transiens; scilicet ipsa actio voluntatis non transit v.g. in appetitum sensitivum ita ut paret levamen in illo, sicut calefactio vero est terminativa in ligno calefacto. Sed actio voluntatis (sicut in Deo actio creatrix) est formaliter immansens et virtualiter transiens, prout producit effectum ad extra, scilicet nam passivum et exercitium aliarum facultatum.

3<sup>um</sup> *Dubium*: Utrum voluntas moveat illas facultates vel *solum sympathia* seu connexionis quam habet cum illis, an imprimendo aliquid reale in illis quo physice immutentur.

*Respondetur*: Posteriora videtur probabiliora ex q. 16, a. 1, de usu, in quo dicitur: «Potentia inferiora comparantur ad voluntatem a qua applicatur ad agendum, sicut instrumenta ad principalem agentem». Insuper sympathia non sufficit ad moveandas potentias quas resistunt; e.g. intellectum distractum, appetitum sensitivum inordinatum; resistantia enim non vincitur nisi immutando.

Ita Deus movet voluntatem nostram per actionem formaliter immutantem, virtualiter transmutantem, quae tamen producit aliquid reale in ea, scilicet ipsam reductionem passivam de potentia ad actum, ut voluntas ipsa vitaliter cliciat actum. Est complementum causalitatis? Voluntas erat in potentia eliciva, et fit in acta eliciva suam operationem.

## ART. II. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB APPETITU SENSITIVO.

*Status questionis*. — Videtur quod voluntas non moveatur ab appetitu sensitivo, quia superius non movetur ab inferiori; nec agens particulare potest movere agens universale; imo caset circulus vitiosus, quia appetitus sensitivus moveatur a voluntate.

*Responsio* laudem est affirmativa.

In arg. «sed contra» citatur *Epist. Jacobi*, 1, 11: «Unusquisque tentatur a concupiscentia sua, abstractas et illicitas».

1<sup>a</sup> *Conclusio*: Ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem, mediante iudicio intellectus.

*Probat*: Objectum intellectu apprehensum ut conveniens, movet voluntatem quodam specificationem (a. I). Atque passiove suscitata in appetitu sensitivo, fit ut intellectus apprehendat aliquid ut conveniens, quod quidem non iudicaret ut tale absente passione. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem mediante iudicio intellectus nullo predicto.

*Major* est conclusio articuli praecedentis.

*Minor* constat ex experientia. Sic irascens iudicat vindictam sibi convenientem, quoniam non iudicaret talem peccatam. Item Incuriosus. Propterque alicui Aristoteles: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei convenientis*, seu unusquisque iudicat practicae secundum suam inclinationem prevalentem. Unde postea S. Thomas dicit necesse esse habere e.g. virtutem temperantiae ad recte, seu prudentialiter iudicandum hic et nunc de eo quod convenit in hac materia. Alioquin potest esse, sicut in peccatore, advertentia legis temperantiae observanda et nihilominus ultimum iudicium practicum esset: Intemperantia est mihi simpliciter bona hic et nunc. Sic rectius intellectus practicae practici accipitur secundum conformitatem ad appetitum

rectum (I-II<sup>a</sup>, q. 57, a. 5, ad 2<sup>um</sup>). A fortiori ita est quoad imperium, videns post ultimum iudicium practicum. — Cf. pulchrum commentarium Cajetani de hac re in I-II<sup>a</sup>, q. 58, a. 5.

Ad 1<sup>am</sup> et ad 2<sup>am</sup>: Appetitus sensitivus non potest sic movere voluntatem, quia est ei simpliciter superior, nisi mediate iudicio intellectus, sed valde eam allicere potest prout electio est circa singularia.

Ad 3<sup>am</sup>: Non est circulus vitiosus si appetitus sensitivus movet voluntatem et ab ea moveatur, quia non est in eodem genere causa.

*Corollarium*: Sublata possibilitate iudicii per seipsum aut agendum, non datur actus voluntatis.

2<sup>a</sup> *Conclusio* (quae invenitur in respons. ad 3<sup>um</sup>): Voluntas movet quoad exercitum appetitum sensitivum politico principatu, non vero despotico principatu, sicut movet ad nutum corporis membra. — Haec bene explicatur in I<sup>a</sup>, q. 81, a. 3, ad 2<sup>am</sup>: «Anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae moveatur manus et pes, et quodlibet membrum, quod datum est moveri voluntario motu. Ratio autem dicitur principari irascibilis et concupiscibilis politico principatu, quia appetitus sensitivus habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab estimativa in aliis animalibus et vegetativis in homine, quoniam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experiri irascibilem et concupiscibilem rationi repugnare per huc, quod sentimus vel imaginamur aliquid delectabile quod ratio vetat, vel triste, quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnat, non excluditur quia ei insubstantia».

Cf. etiam I-II<sup>a</sup>, q. 17 de imperio, a. 7.

## ART. III. — UTRUM VOLUNTAS MOVEAT SEIPSAM.

*Status questionis*. — Nunc quaeritur utrum voluntas moveat seipsam in quolibet suo actu, sed utrum moveat seipsam subintelligendo saltem in quibusdam actibus. Et ad questionem sic positam responsio erit affirmativa, ut patet ex corpore huius articuli et sequentis in

<sup>1</sup> Sic homo valde solutus, invincibiliter ignorans extraordinarium vim aliquam vini, iudicat parum huius vini esse bibendum; et inebriatur levitissime. Iudicium istud erat falsum operativum, id est sine conformitate ad rem, sed erat verum practice, propter conformitatem ad appetitum rectum seu ad rectam inclinationem.

E contra, si aliquis sobrius, invincibiliter ignorans extraordinarium debilitatem alterius vini, iudicat magnam quantitatem supra modum huius vini esse bibendam, et postea non ebriatur, iudicium istud non erat proprie falsum speculative, sed revera falsum practice, et solum per accidens non inebriatur, quia per se voluit inebriari.



respons. ad 2<sup>am</sup>. — Nec est idem voluntatem *operari*, seu efficere actum, et voluntatem *esse movere* ad actum, ut explicabitur in corpore.

Difficultas est quia sub aliquo aspectu videtur quod voluntas non possit seipsam movere, 1<sup>o</sup> quia quicquid movetur, ab alio movetur, nihil movet seipsum, secus esset simul in potentia et in actu respectu ejusdem, et destrueretur prima via ad demonstrandam existentiam prout motoris (esset moluismus); 2<sup>o</sup> mobili movetur ad praesentiam movens; sed voluntas est semper sibi praesens; ergo semper moveretur a seipsa, quod patet esse falsum; 3<sup>o</sup> voluntas jam movetur ab intellectu; ergo non a seipsa, quia sic moveretur a duobus motoribus immediate, quod est inconveniens; nam motus per se sunt subordinati.

**Conclusio:** *Voluntas seipsam movet quoad exercitium in aliquibus actibus.*

*Probat*ur dupliciter: 1<sup>o</sup> ex communione notionis libertatis, in argumentis a se contra n.; 2<sup>o</sup> ex propriis et ex comparatione cum intellectu, in corp. art.

1<sup>o</sup> *Ex communione:* Voluntas, ut est libera, est *domina sui actus*; in ipsa est velle et una velle. Atqui hoc non esset, si non posset seipsam movere ad velle. Ergo voluntas potest seipsam movere ad volendum.

In isto argumento S. Thomas loquitur de libertate secundum sensum communem, quia scilicet postea in q. 10, a. 2 ostendit voluntatem non de necessitate moveri a bono particulari.

2<sup>o</sup> *Ex propriis:* Sic se habet finis in appetitibus sicut principium in intelligibilibus. Atqui intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum ad potentiam in actum quantum ad conclusionem cognitionem; et sic seipsam movet. Ergo pariter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad velle ad medium.

Conclusio ista intelligenda est in hoc sensu quod voluntas non solum elicit electionem mediorum, sicut elicit primam volitionem, sed movet seipsam ad electionem, ut hoc n. causa secunda, non excludendo causalitatem Dei. Nam in art. sequenti, ad 3<sup>am</sup> dicitur: «Voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, in suo ordine, scilicet sicut agens proximum. Sed non potest seipsam movere quantum ad omnia. Unde indiget moveri ab alio sicut a primo motore». Hec motio divina requiritur ad ipsam electionem liberam, ut dicitur infra, q. 10, a. 4, ad 1<sup>am</sup>: «Magis repugnaret divinae motui si voluntas ex necessitate moveretur, quod sua natura non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae». Et tamen movetur infallibiliter, ut dicitur ibid., ad 3<sup>am</sup>. Item de Moto, q. 3, a. 2, ad 4<sup>am</sup>, et 1<sup>o</sup>; q. 105, a. 4, ad 2<sup>am</sup>, ad 3<sup>am</sup>; item ibid., a. 5.

**Solvuntur objectiones articuli:**

1<sup>o</sup> *Obiectio:* Nihil movet seipsum, quia esset secundum idem in actu (ut movens) et in potentia (ut mobile).

*Respondetur:* Nihil movet seipsum *secundum eundem actum*, concedi; *secundum diversos actus*, nego. Sic voluntas inquantum actu vult finem, reducit se ad potentiam in actu respectu mediorum. Et hoc facit ut causa secunda, sub influxu causae primae.

2<sup>o</sup> *Obiectio:* Mobile movetur ad praesentiam movens. Atqui voluntas est semper sibi praesens. Ergo voluntas semper moveretur a seipsa.

*Respondetur:* Distinguo majorem: Mobile movetur ad praesentiam movens *in actu*, concedo; movens *in potentia*, nego. Contra-distinguo minorem: Voluntas est semper sibi praesens, *in actu volens finem*, nego; *in potentia*, concedo.

3<sup>o</sup> *Obiectio:* Voluntas moveretur a duobus motoribus immediatis, seu non subordinatis; scilicet a seipsa et ab intellectu.

*Respondetur:* Voluntas movetur a duobus motoribus immediatis seu non subordinatis, *in eodem ordine*, nego; *in diverso ordine*, concedo: nam movetur ab intellectu quoad specificationem, et a seipsa quoad exercitium.

*Nota* quod hic articulus est maximi momenti ad distinguendos *actus mysticos* (ad quos voluntas non se movet, sed a gratia operante movetur) ab *actibus aceticis* (ad quos voluntas se movet sub gratia cooperante) cf. 1<sup>o</sup>-11<sup>ae</sup>, q. 111, a. 2.

*Difficultas* remanet de prima volitione finis; scilicet utrum voluntas nostra possit se movere ad hanc primam volitionem, sive agatur de prima volitione simpliciter respectu totius vite, cum homo pervenit ad usum rationis, sive agatur de prima volitione secundum quid, scilicet in aliquo negotio, ut cum quis primo vult hoc negotium, vel in prima volitione quotidiana post somnum. Ad hanc primam volitionem voluntas non potest sese movere, sed movetur solum a Deo, efficiendo tamen actum vitaliter.

De hac autem difficultate agitur in articulo sequenti.

#### ART. IV. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB ALIQUO EXTERIORI PRINCIPIO.

**Status quaestionis.** — Non proprie quaeritur an voluntas moveatur ab aliquo exteriori objecto, specificatur: hoc enim est manifestissimum, et declaratur in argum. a se contra n. Sed praesertim quaeritur an voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio quoad exercitium sui actus.

Et videtur quod non moveatur ab nullo exteriori principio quoad exercitium sui actus. Nam: 1<sup>o</sup> de ratione actus voluntarii est quod sit a principio intrinseco sicut est de ratione motus naturalis seu spontanei; 2<sup>o</sup> insuper sic inferretur violentia voluntati, et supra dictum est quod volitio violenta implicat contradictionem; 3<sup>o</sup> id quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Voluntatem autem sufficienter movet seipsam. Ergo non indiget moveri

ab aliquo exteriori. Hæc tertia obiectio renovata est postea a Molina in *Concordiis* in Iam, q. 14, a. 13, disp. 26 (edit. parisiensis, 1875, p. 152-153). Cf. opusc. nostrum *Dien*, 11<sup>a</sup> ed. 1950, p. 795, ss.

**Conclusio:** Etiam quoad exercitium necesse est *potere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri, scilicet a Deo*.

Totus articulus est probatio existentiae primi motoris, per viam motus voluntarii, sicut proposita est 1<sup>a</sup>, q. 2, a. 3 per viam motus in genere.

Articulus ad hunc syllogismum reduci potest:

*Id quod est in potentia ad agendum, indiget, ut agat, promotioni ab eo quod est in actu*, sic ad electionem mediorum voluntas movet seipsam, quia supponitur iam in actu per intentionem finis.

*Sed ad primum volitionem finis totius vite, quæ nullum actum anteriorem voluntatis presupponit, voluntas est solum in potentia.*

Ergo ad hanc primam volitionem finis totius vite voluntas non potest seipsam movere, sed debet moveri a supremo motore, seu a Deo auctore naturæ et nature ipsius voluntatis.

Hoc quidem affirmat etiam Aristoteles, ut aliquis ex suis discipulis, auctor *Ethicæ Eudemicæ*, cuius hic citatur I. VII, c. 14. Et hoc maxime confirmatur per Revelationem, secundum quam « In ipso (Deo) vivimus et jacemus et sumus » Act. Ap., xvi, 28.

Ad intelligentiam hujus conclusionis videamus primo solutionem objectionum articuli.

**Solvuntur objectiones articuli:**

1<sup>a</sup> Obiectio: De ratione motus voluntarii, sicut et motus naturalis, est quod sit a principio intrinseco.

**Respondetur:** Distinguo: De ratione motus voluntarii est quod sit a principio intrinseco, tamquam a causa secunda, concedo; tamquam a causa prima, nego.

Nam « de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio », ut dicitur ibid.

Etiam prima volitio totius vite est a voluntate tamquam a causa secunda efficiente. Sed voluntas efficiendo hanc primam volitionem, non sece movet ad causam; dicitur enim sece movere proprie quando ex uno actu procedit in alium, ut dicitur ex volitione finis se applicat ad electionem mediorum, ut dictum est art. præced.

Promotio autem divina non reducit voluntatem de potentia ad actum qui est ipsa operatio, sed sic promotio divina voluntatem movet ut faciat eam transire de potentia efficienti actum ad efficiendum actualiter actum voluntatis, scilicet ad productionem actus; sicut sub influxu ignis, lignum vestit, et pectus lignum ignitum calefacit. Sic ergo 1<sup>a</sup> est motio divina, 2<sup>a</sup> motio-passio, 3<sup>a</sup> operatio vitaliter elicitæ. Objectiones nesciunt distinguere intentionem-passionem et operationem.

2<sup>a</sup> Obiectio: Si voluntas moveretur ab aliquo exteriori principio, hoc esset ei violentiam inferre, etiam si istud exterius principium esset Deus.

**Respondetur:** Distinguo assertum: Hoc esset violentiam voluntati inferre, si moveretur contra eam inclinationem, concedo; secus, nego. Sub motione enim Dei voluntas a ipsa est quæ vult, ab alio tamen motu » ut dicitur ibid.

3<sup>a</sup> Obiectio: Id quod sufficienter movetur ad unum motum, non indiget moveri ab alio. Atqui voluntas sufficienter movetur a seipsa. Ergo voluntas non indiget ab alio, scilicet nec a Deo, moveri.

**Respondetur:** Transcat major. Distinguo minorem: Voluntas sufficienter movetur a seipsa, ad primam volitionem, nego; ad secundam volitionem, subdistinguo: movetur a seipsa ut a causa proxima, concedo; ut a causa prima, nego. Kodem modo distinguitur consequens.

Instantur: Prima volitio non potest esse immediate a Deo; nam præsupponit recognitionem intellectualem boni, et rursus hæc cognitio præsupponit motionem voluntatis quæ applicat intellectum ad considerationem; et sic in infinitum.

**Respondet S. Thomas**, 1<sup>a</sup>, q. 82, a. 4, ad 3<sup>am</sup>: « Non oportet procedere in infinitum, sed statim in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium conciliandi et intelligendi est aliquid intellectuum principium alius intellectus nostre, quod est Deus, ut dicitur in *Ethicæ Eudemicæ*, I. VII, c. 14. Unde per hæc modum ostenditur quod non vult procedere in infinitum ».

Cf. etiam 1<sup>a</sup>, q. 79, a. 4, de concursu primi intelligentis ad intellectum creatum. Omnis perfectio simpliciter simplex intellectus et omnis actualitas ejus dependet a Deo sub ratione hujus perfectionis simpliciter simpliciter per essentialitatem. Sic omnis ens dependet a primo ente, omnis actio vitalis a prima vivente, omnis intellectus a primo intelligente, omnis volitio a primo volente et omnis electio libera a primo libero, omnis actio bona a supremo bone.

Hæc S. Thomæ doctrina revera enarrat gloriam Dei, dum decetina Molinæ videtur potius enarrare gloriam hominis. Molina erat bonus virtuosus rimiderans etiam propriam actionem virtuosam. S. Thomas erat sanctus considerans in se Dei actionem.

**Alia objectiones.** etiam quoad primam volitionem totius vite:

1<sup>a</sup> Obiectio: Prima volitio finis etiam in prime instanti non rationalis est uno solum vitalis, sed libera saltem quædam excretionem et potest esse muritoria, ut patet in Christo et in angelis. Atqui ad

<sup>1</sup> Hæc obiectio renovatur a Molina (op. cit., loco indicato), qui fatetur se necesse a doctrina S. Thomæ, ut recte debent haberi molinistæ. Contra id quod Molina assertit, sufficit legere S. Thomam in 1<sup>a</sup>, q. 106, aa. 4, 5.

actum non solum vitalem sed liberum et meritorem requiritur non solum quod voluntas eliciat actum, sed *sese moveat* ad actum. Ergo etiam ad primam volitionem totius vitae voluntas *sese movet*.

*Respondetur:* Distinguo majorem. Prima volitio *anis* in primo instanti usus rationis *est libera*, transiit; *est deliberata*, nego. Distinguo minorem: Hoc requiritur *ad actum deliberatum*, concedo; *ad actum liberum*, nego.

*Explicatur:* Haec prima volitio si sit circa beatitudinem in communi est solum libera quoad exercitium, ut infra dicitur. Si sit circa finem ultimum *in concreto*, est libera etiam quoad specificationem. Sed *ad actum liberum* sufficit quod obiectum proponatur voluntati sub indifferentia iudicii (tanquam obiectum non ex omni parte bonum), ut proponitur ab inspiratione Spiritus Sancti supra prudentiam discursive deliberantem. Et hoc potest esse ante primam deliberationem seu initio ejus. Tunc dicitur quod dictamen datur a Deo, prout Deus inspirans specialiter movet intellectum in hoc primo actu, ut proponatur obiectum primae volitionis (I<sup>a</sup>, q. 82, a. 4). Postea voluntas jam in actu volitionis circa finem saltem in communi *sese movet* ad deliberandum. Et tunc secundus actus est non solum *liber*, sed discursive *deliberatus*, et in eo est *primum dominium* et *plenum meritum*. Ideo S. Thomas dicit I<sup>a</sup>, q. 62, a. 5 et q. 63, a. 5 et 6, quod *in primo instanti vitae angelorum non potuit esse peccatum*, quia *dictamen erat immediate a Deo*; nec in illo actu erat plenum dominium et plenum meritum. Sed in secundo actu fuit *vel peccatum*, ut in demonibus evenit, *vel plenum meritum*, ut in angelis.

Actus donorum Spiritus Sancti, praesertim veniens post orationem quae ad ipsum disponit, est liber et plene meritorius, quoniam non discursive deliberatus; sit enim sub speciali inspiratione.

*Instantia:* Homo potest peccare in primo instanti usus rationis (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 89, a. 6). Ergo in illo instanti homo *se* movet; *sens* peccatum refundetur in Deum. Dicitur enim loc. cit.: « In primo instanti rationis homo debet deliberare de seipso et se oriturum ad debitum finem: si vero non ordinat solum ad debitum finem... peccat mortaliter, non faciens quod in se est ».

*Respondetur* cum pluribus Thomisticis, cf. Billuart: Distinguo assertionem: Homo potest peccare in primo instanti physico usus rationis, nego; *in primo instanti morali*, concedo. Etenim in homine usus rationis acquiritur per discernum in cognitione confusa boni in communi ad distinctam cognitionem boni honesti. Ideo non acquiritur uno instanti physico, sed *in instanti morali*, seu per aliquam moralem temporis breviorum vel longiorum, secundum quod subiectum est subtilioris vel inferioris ingenii. *Isund autem instans morale* seu morali temporis, constat pluribus instantibus *physicis*, saltem duobus. *In primo* igitur, in quo homo specialiter movetur a Deo, peccare *nequit*; insequentibus vero potest, quia ex actu quem in primo instanti ex speciali Dei motione elicit, potest per consilium se movere atque applicare ad quod voluerit.

*1<sup>um</sup> Dubium:* Utrum Deus *moveat voluntatem dumtaxat* ad primam volitionem et non ad alios.

Cf. hic ad 3<sup>um</sup>, et q. 10, a. 4, ad 3<sup>um</sup>.

*Responditur* cum Thomisticis: *Negative*; veliret Deus non movere voluntatem dumtaxat ad primam volitionem. Ad primam quidem volitionem movet Deus *specialiter*; nempe ea speciali motione qua supplet actum priorem ex quo voluntas se moveret et ad sequentem actum se applicaret. Ad omnes alias volitiones Deus movet saltem ut primus motor universalis; non ipsa voluntas se movet ut causa secunda, sub influxu primi motoris, ut dicitur hic ad 3<sup>um</sup>, e q. 10, a. 4; I<sup>a</sup>, q. 105, aa. 4 et 5.

Attamen ad alias volitiones Deus movet *non promotione* indifferenti, ut dicitur Card. Billot et plures neo-scholasticis, sed movet *diversimode*, prout haec sequentes volitiones vel sunt peccata, vel actus naturales boni, vel actus salutare disponentes ad justificationem, aut sunt actus supernaturales ac meritorii. Sic etiam *diversimode* movet Deus *ad actus virtutum* et ad actus *donorum*, item Deus *diversimode* movet prout hi actus resistunt levi vel gravi tentationi, ut longe exspiratur in tractatu de Gratia, q. 109. Manifestum est enim quod secundum has varias considerationes est *diversum bonitas* insequentibus volitionibus; et sic diversimode dependent a Deo *simpliciter bono*.

Manifestum est insuper quod *Dies* non est causa peccati, sed solum entitatis physicae ipsius peccati; *dum e contra Deus* est causa virtutis nostrae et actuum ejus et *omninoque boni* *existentis* in operibus nostris. Sic communiter exprimitur dogma providentiae et extensionis ejus: « *Omnia vultumque voluit Deus, fecit* » (Ps., 134). *Nihil enim* in caelo et in terra *fit*, nisi *quod ipse Deus e* et *propitius fecit* (si est quid bonum) *aut fieri iusto permittit* (si est peccatum) ».

Erravit Molina, Convictio, q. 14, n. 13, disp. 23, edit. Paris, p. 160, rejiciendo promotionem et affirmando concursum simultaneum (« *sicut dno trahentes maym* »). Pariter errant illi qui admittunt solum *promotionem* *indifferentem* *ad bonum et ad malum*. Ex hoc sequeretur enim proposita quum Molina (cf. *Ibidem*, p. 196), putavit lumen in opere gemino S. Justini<sup>2</sup>, nempe: « Sane quod bene vel male ea opera exercemus, quae per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, in nos ipsos tanquam in causam particularem ac liberam, et non in Deum

<sup>1</sup> Omnes Episcopi Gallicae hoc principium admisissent ut terminandas controversias de praedestinationibus, actas aemulo re ex archiepiscopo Gotiescalc. Cf. *Mem.* Trulicium, P. L., t. 126, col. 123, et *Heracle, Historia Concilii*, trad. fr., IV, p. 229, textus germanicus p. 216 ss. — Cf. S. Thomam in Epist. I ad Cor., iv, 7, circa haec verba: *Quid autem habes quod non accepisti? Quis enim te discernit?*

<sup>2</sup> Opus laetiae laetud, falso S. Justino tribuitur, est apocryphum et a pelagianis maculis insignitum » ut dicitur in praefatione editoris Migne. Hujus operis titulus est « *Quaestiones et responsiones ad Christianos* ». — Cf. opus nostrum *Deum*, pp. 507, 521.



est referendum... Non igitur causa est Deus virtutis nostre ne vitii, sed propositum nostrum et voluntas.

Manifestum est quod pelagianum esse dhere «Deus non est causa virtutis nostre ne vitii, sed propositum nostrum et voluntas». Deus est auctor omnium bonorum etiam si agitur de bono opere naturali, ad quod majus auxilium naturale requiritur quam ad actum peccati. Imo hoc urgere est pagani. Si autem agitur de opere supernaturali retinenda sunt verba S. Scripturæ: «Sine me nihil potestis facere» (JOANN., XV, 5). «Non quod minus sufficienter cogitare aliquid quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est» (II Cor., III, 5). «Quis est qui te decernit? Qui autem habes quod non accepisti, si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?» (I Cor., IV, 7).

Item propositio illa a Molina admissa radicaliter opponitur declarationibus Concilii Arancie contra pelagianos et semi-pelagianos: «Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum» (CAN., 22, DEZ., 195). «Multa Deus facit in homine bona, quæ non fecit homo. Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat, ut faciat homo» (CAN., 22, DEZ., 193).

Falsum est ergo dicere: «Non igitur causa est Deus virtutis nostre ac vitii». Si ita esset, id quod est perfectius in ordine creato, scilicet bonus consensus, bonus usus gratie non esset a Deo supremo bono; et Deus non esset fons omnis bonitatis.

Consequentia ista sequitur ex pluribus aliis propositionibus Molinæ, quæ facile inveniantur in indicis operis *Concordia ad verbum Augustini*: «Auxilio equali fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. Auxilio gratie minori potest quis adjuvus resurgere, quando alius majori ovis resurgit, durasque perseverat». Et Lessius. De Gratia efficaci, c. 18, n. 7: «Quod ex duobus similiter vocatis, alter oblatam gratiam accipiet, alter respiciat, recte dicitur ut sola libertate provenire, non quod is qui acceptat, solum libertate sua acceptet, sed quia ex sola libertate illud discrimen oriatur, ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis». Cf. Salustianenses, de Gratia, disp. VII, data 1. Dicunt: hoc conciliari nequit cum verbis S. Pauli: «Quis enim te decernit? Quid habes quod non accepisti?» (I Cor., IV, 7).

2<sup>um</sup> Dubium: Utrum Deus specialiter moveat ad primam volitionem secundum quid, scilicet initium elici vel negotii.

Respondetur cum thomistis cf. Billuart: Supposito usu rationis, quando nova incipiunt negotia et novus usus intenditur, ad primam ejus volitionem Deus quandoque specialiter et subito movet, ita ut voluntas non sese moveat, et in hoc primo actu non est peccatum.

Hoc autem accidit:

1<sup>o</sup> In motibus supernaturalibus, ad quos voluntas non potest se movere ex præcedenti actu supernaturali, quia potius in ea est contraria dispositio. V.g. quando infidelis movetur ad fidem et peccator ad penitentiam per gratiam operantem: cf. infra 1<sup>a</sup>-11<sup>a</sup>, q. 111.

a. 2: «In illo effectu, in quo mens nostra est mota et non motus, solus autem Deus movens, operatio Deo intrinsecitur et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, et secundum hoc dicitur gratia cooperans». Quandoque initio divi post somnium vobis conceditur et gratia operans et statim postea gratia cooperans: sed non semper illa est, nam sæpe prima cognitio peccatorum initio elici est solum de beatitudine in communi et subito postea de objecto peccati.

2<sup>o</sup> In motibus naturalibus, ad quos quandoque Deus subito movet homines qui de illis annuam cogitaverunt, scilicet prout in mente incitit bonam consilium, ut dicitur in lib. Machab., IV. Ita potest esse initio elici, in primo momento vigilie.

3<sup>o</sup> E contrario, in quibusdam aliis casibus voluntas sese movet (ex præcedenti intentione saltem virtuali) ad inclinationem affectus vel negotii, quia indigent specialiter moveri a Deo. Et hoc probatur per hoc quod homo potest peccare etiam in volitione sua primo et noviter occurrente, ut experientia constat, dum objectum peccati primo occurrat (v.g. in primo instanti soltem morali vigilia post somnium) et voluntas consentit. Tunc hic actus non est specialiter a Deo, secus peccatum in ipsum Deum refunderetur, ut dicitur in questione de peccato angeli, quod non potest esse in primo instanti: I<sup>a</sup>, q. 63, a. 5. Sed ad hoc voluntas sese movet ex aliquo inordinato actu præcedenti, formaliter aut virtualiter permanenti, scilicet ex effectu boni proprii sui directabilis, habente connexionem cum illo novo negotio. Ita Billuart cf. infra in præsentii questione IX, a. 6, et q. X, n. 4.

#### ART. V. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A CORPORE COELESTI.

Est questio de fato, quæ tractatur etiam 1<sup>a</sup>, q. 116, a. 4: utrum omnia substantur fato seu necessariae connexioni causarum.

Situs questionis. — Hic de deceret: utrum voluntas moveatur ab agentibus atmospheris; v.g. a vento qui dicitur «volutus» scilicet. — 1<sup>a</sup> difficultas est: videtur quod revera voluntas moveatur a corpore celesti, mediante corpore nostro quod subest influxu variationum atmospheræ, quarum principium in mundo nostro est diffusio caloris solaris. — 2<sup>a</sup> difficultas: Motus corporis humani qui causatur a voluntate reduci nequit ad prima agentia physica nisi etiam voluntas ab eis moveatur, quia debet esse subordinatio agentium. — 3<sup>a</sup> difficultas: Per observationem corporum celestium astrologi quandoque vera præcunt de humanis actibus futuris: v.g. prævidetur potest quid adventiente tali vento mundum enecida erunt ptura. Imo materialistes dicunt quod existentia liberi arbitrii refutatur a



principio conservationis energiae, secundum quod totalis energia mundi, scilicet summa energiae actualis et potentialis, est semper eadem. Si vero libertas humana influxum exerceret in corpus nostrum, augetur quantitas energiae. Pariter idem, si existeret Deus primus motor, augetur quantitas energiae, quae semper eadem est.

Sed contra est auctoritas Damasceni, *De Fide orthod.*, II, 7: «Corpora coelestia non sunt causa motuum nostrorum».

**Conclusio:** Voluntas moveri potest a corporibus celestibus ex parte objecti, non vero quoad exercitium.

**Probat:** 1<sup>a</sup> Pars: Voluntas moveri potest a corporibus celestibus ex parte objecti. Nam objecta sensibilia et ipsa organa nostra subiacent motibus coelestium corporum, seu variationibus atmosphaeris. Et sic haec variationes indirecte redundunt in voluntatem, prout per passionem appetitus sensitivi voluntas movetur objective, seu allicitur ad desiderandum aliquod bonum. Sic corpora coelestia concurrunt ad movendam voluntatem ex parte objecti, ut materia objecti, ait Cajetanus.

**Probat:** 2<sup>a</sup> Pars: Voluntas moveri nequit a corporibus celestibus quoad exercitium. — Nam nullum corpus opere potest in rem incorpoream seu spirituales. Atque voluntas, sicut ratio, est facultas spiritualis non alligata organo corporali. Ergo corpora coelestia vel variationes atmosphaericae non possunt inducere in eam quoad exercitium.

Major probatur ex hoc quod «res spirituales sunt formalioris et universalioris virtutis quam corporales» ut dicitur in corp. art. Unde etiam objective plantasma non potest movere intellectum nisi sub illuminatione intellectus agentis. Ita Aristoteles in III de Anima, 1, 3. Et contra, vires sensitives cum sint actus organorum corporum, per seclens moveri possunt a variationibus atmosphaericis, motus scilicet organici.

**Corollarium circa Fatum:** Cf. 1<sup>a</sup>, q. 116, n. 4. Fatum admitti potest in sensu christiano ut «ordinatio secularium causarum ad effectus divinitus praevios». Unde «quaecumque causis secundis subducuntur, ea subducuntur fato. Si qua vero aut, quae immediate a Deo fiunt, cum non subducuntur causis secundis, non subducuntur fato. Sed novito aliquid longius a prima mente discedit, motibus fati majoribus implicatur, quibus magis subijciuntur necessitati secularium causarum» (S. Thom., loc. cit.).

Unde dicimus quod motus divini in libertatem non necessitant, sed e contra liberat a fatalitate causarum materialium. Hoc quidem vni intellexit Molius, qui posuit, e contra, involuntarie, in sua theoria seculis medicis determinatissimum circumstantiarum qui vult non ex alto, sed ab imo, a lapidibus et immutationibus aeris, etc.

Ad 2<sup>am</sup>: Multiformes motus voluntatis reducuntur in aliquam eandem uniformem, scilicet in Deum, non vero in corpus coeleste.

Ad 3<sup>am</sup>: Prout plures homines sequuntur passiones, quae rapiantur sub influxu phaenomenorum atmosphaerica, et in pluribus verificentur quae prenuuntur de actibus hominum secundum considerationem astrorum, Attamen ut Ptolomaeus dicit: *Supra dominatur astris*, resistendo passionibus per liberam voluntatem.

**Instantia moderna:** Quantitas totalis energiae physicae actualis et potentialis in mundo semper eadem manet. Atque si libertas influeret in corpus nostrum augetur haec quantitas. Ergo libertas non ita influet; sed ipsa non est nisi epiphaenomenon virium materialium.

**Respondetur:** (Cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 268, de principio conservationis energiae). Distinguo majorem: Quantitas totalis energiae physicae actualis et potentialis in mundo, producta ab equivalenti energia physica, semper eadem manet, concilio; energia producta a causa invisibili, scilicet a Deo vel a libertate, semper eadem manet, hoc esset probandum.

**Explicitur:** Hoc principium approximative verificatur in solo inferiori ordine physico-chemico, prout est equivalentia energiae productae et energiae productricis, e.g. equivalentia vis materialis soli formae motus locali et caloris generati per hanc motum. Sed sententia experimentalis non potest probare infinitum invisibilem Dei prout minoris, aut libertatis nostrae non videtur. Et tamen physici hodierni agnoscunt nunquam probatum fuisse mundum esse systema clausum, id est separatum ab omni influxu exteriori etiam invisibili. Hoc autem oportet probare, ut valeat objectio, quia revera est petitio principii; supponit et non probat mundum physicum esse systema clausum. Immo hoc potest esse falsum, quia ut aliquid novi in mundo, et plus est in energia quae transformatur quam si non transformaretur. Ergo ad hanc transformationem requiritur primus motor.

#### ART. VI. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A DEO SOLO Sicut ab exteriori principio.

**Status questionis.** — Videtur quod voluntas non moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio, nam: 1) Voluntas humana potest moveri ab angelis, qui sunt nobis superiores, sicut corpora inferiora a corporibus celestibus, 2) Sicut intellectus noster potest illuminari ab angelis secundum Dionysium, ita et voluntas videtur quod possit ab eis moveri. 3) Si a solo Deo moveretur voluntas hominis, nunquam moveretur ad malum; cum Deus non est causa nisi bonorum.

**Responsio** est affirmativa. In argum. sed contra citatur id quod Augustinus dicit, *Philipp.*, II, 13: «Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate». — Hoc autem ita dicitur de Deo ut de ipso solo intelligi possit. — S. Thomas in suo Commentario supra hanc locum, *Epist.*, ad *Phil.*, II, 13, dicit: «S. Paulus hoc

dicendum confirmat fiduciam in Deo et excludit quatuor falsas existimationes, scilicet: 1) quod homo per liberum arbitrium possit salvari absque divini auxilio; 2) quod homo necessitetur a fato, vel a providentia; 3) errorem pelagianorum dicentium: *utile est a nobis, sed perficere a Deo*; 4) quod Deus non facit bonum in vobis nisi pro meritis nostris, hoc excluditur per ultimam verba: *pro bona voluntate*, id est secundum suum beneplacitum; gratia enim est privilegium meritum. Propterea alibi dicit Paulus, *Rom.*, ix, 16: *«Igitor non est volentis, neque currentis, sed misericordiae est Deus»*. Antea Isaias dixerat, xxvi, 12: *«Omnia enim opera nostra operatus est in nobis, Domine»*. Et *Petrus*, xxviii, 28: *«Confirmasti Domine, quod operatus es nobis»*, et Christus (*Joan.*, xv, 5): *«Sine me nihil potestis facere»* et *Joan.*, vi, 44: *«Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum»*.

**Conclusio:** *Voluntas a solo Deo moveri potest quoad exercitium, sicut ab exteriori principio, scilicet a nulla alia causa extrinseca.*

**Probat:** Cum motus voluntatis, sicut motus naturalis, sit ab intrinseco, produci negat nisi ab ipsa voluntate et ab ejus auctore. Atqui *solus Deus est auctor voluntatis*, sicut auctor naturae. Ergo a solo Deo voluntas moveri potest quoad exercitium, sicut ab exteriori principio.

Major probatur (cf. 1<sup>a</sup>, q. 105, aa. 1 et 4): Ad producendum in voluntate motum ab intrinseco oportet habere potestatem immediatam (et non solum mediatam, ex parte objecti) in ipsammet voluntatem. Atqui sola causa voluntatis habet hanc potestatem immediatam: nam eadem universalitas requiritur in causa ad aliquid prius et immediate causandum et conservandum et ad illud ignaviter immutandum: v.g. ad producendum per creationem rem inquantum ens et ad illud immutabile immutandum per transsubstantiationem; ad revocandum materiam et ad eam immediate ab intra immutandum v.g. per multiplicationem panem; ad producendum naturam plausam et ad eam moveendam ab intra ad situs operationis vitales, item ad producendam resurrectionem mortuorum. Cf. P. I, q. 105, a. 1: *«Nemo solus Deus possit immediate movere materiam ad formam: nemo materia immediatè angelis ad nihil, et respondetur negative: cf. 1<sup>a</sup>, q. 110, a. 2. Item Deus solus potest resuscitare mortuum, quia ille solus habet potestatem immediatam in materia et in substantiam animae separatae»*.

**Obiectio:** Attamen homo non est auctor lapidis, et potest lapidem movere etiam deorsum, quantumvis hic motus sit in lapide naturalis et ab intrinseco.

**Respondetur:** Vel iste motus est citior quam esset ex proprio lapidis pondere, vel non. Si est citior, non est naturalis pro lapide. Si non est citior, tamen propter motum est solius removers prohibens, scilicet removel impellimentum externum hujus motus naturalis.

Sic patet maior argumenti: *motus ab intrinseco non potest pro-*

duci nisi ab agente proximo a quo procedit et ab ejus auctore primo et conservatore<sup>1</sup>.

Minor argumenti probatur; scilicet: *Atqui solus Deus est auctor voluntatis*, sicut ille solus est auctor naturae.

Hoc probatur dupliciter: 1<sup>o</sup> ex parte subiecti voluntatis, 2<sup>o</sup> ex parte objecti.

1<sup>o</sup> *Voluntas est potentia spiritualis animae rationalis*. Atqui solus Deus est auctor animae rationalis per creationem; nam animam spirituales non potest elinere a potentia materiae. Ergo solus Deus est auctor voluntatis: nam qui dat esse speciem, dat consequentia vel esse sua proprietates.

2<sup>o</sup> Ordo agentium debet correspondere ordini finium; et ad suum universalem non movet nisi universale agens. Atqui voluntas ordinatur ad bonum universale. Ergo voluntas non potuit produci nisi a primo agente universalissimo, scilicet a Deo.

Manifestum est enim quod causa particularis non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest rursus ab aliquo agente particulari.

Ideo «inclinare ad bonum universale est primum movens, cui proportionatur ultimus finis» (1<sup>a</sup>, q. 105, a. 4).

Eodem modo S. Thomas, 1<sup>a</sup>, q. 115, a. 4, probavit quod Deus solus potest movere voluntatem creatam; et 1<sup>a</sup>, q. 111, a. 2 quod angelus non possit immutare voluntatem hominis ab inferiori, sed

<sup>1</sup> Circa hanc majorem, quaedam notanda sunt in articulo S. Thomae de gravibus, ut appareat relatio inter problemam existentem primi Motoris et legem generalitatis universalis. — S. Th. S. Thomas in isto articulo: «Motum naturalem causare non potest nisi id quod est aliquod *causa naturae*,... naturalis enim motus lapidis non causatur nisi ab eo, quod causal naturam. Inde dicitur in VIII *Physicorum*, c. 4, a. 7, lect. VIII: «*Transmutatio movet secundum bonum generis et speciei*». Et ad idem: «*Corpora celestia sunt causa formarum naturalium ad quae voluntas naturae movetur*». — Physica autem spondit quod rationis celestis sit incorruptibilis et non gravis et causa gravitatis corporum terrestrium. A tempore Galilei videtur quidem quod non sit corpora absolute levia sed saltem relative; nam omnia corpora in vacuo cadunt, et ex analysis spectri constat ista non esse incorruptibilia. Sed non sunt in physica motum nisi hypoteticos ad explicandum gravitatem corporum; lex ad attractionem universalem inveniatur cum, sed cum non explicet attractionem universalem aliquid generale naturae corporum naturalium secundum rationem directam eorum motus et secundum rationem inversam quatuor rationibus distans. Sed lex ista non assignat rationem hujus approximationis nullam.

Hominem igitur problema: scilicet quomodo luna trahitur a terra, terra a sole, et alio ab eo centro; esse providendum in infinitum? Certe non. Ille valet doctrina Aristotelis et S. Thomae: a *Generata* movet *gratia secundum locum*. — Et istud generans est generans non universum, quia generans universum non est simile corpus quod pariter est grave. Est *generans* quatuor, aliter ordinis, iuxta aliquos *corpus coeleste*, quod immensum respiciunt incorruptibilia, aliter, uti grave. Generans istud requirunt ad motum naturae corporis, scilicet est motor naturae, qui physice promovel primum motum quod est motum in circuitu universalem, et illo mediante alia corpora, prout alia corpora naturaliter dependunt ab ista centro. Sic dicitur: *generans* portatur a terra, terra trahitur a sole, et alio superiori centro attractus, sed non possunt procedere in infinitum in approximatione rursus actualiter inducuntur; deinde procedunt ad primum motum motus universi.

solum ab exteriori per modum suadentis, proponendo obiectum imaginationi aut intellectui, vel commovendo humores corporis et sic indirecte passiones.

**Corollarium:** Cf. P., q. 57, n. 4; *Solus Deus servat cor hominis*, ut dicitur apud JEREM., XVII, 10: «*Ego Dominus servans cor et probans renes*». Item Ps. VII, 10. Hujus ratio est quia voluntas rationalis creature soli Deo subiacet, et ipse solus in eam operari potest. Ea ideo ea quae ex voluntate sola dependunt, vel quae in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Secreta cordium non sunt necessario cuncta nec cum rebus exterioribus (quae sunt immanentes), nec cum reservatione animae (quae suae liberi); ergo non sunt *partes universi* et ideo non cognoscuntur naturaliter ab angelis, etiam si angelus naturaliter cognoscit omnes partes universi.

**Ad 1<sup>am</sup>:** Angelus est quidem supra hominem, non vero ut causa voluntatis nostrae. Ideo non movet potest solum objective, per modum suadentis, non vero subjective *ab intus* quoad exercitium.

**Ad 2<sup>am</sup>:** Ita pariter angelus potest illuminare intellectum nostrum *ex parte obiecti*, preparando obiecta modo multo altiori et universiori quam faceret angelus humanus, v.g. manifestando puterrimam synthesis metaphysicam; non tamen potest movere *ab intus* et quoad exercitium intellectus nostri ad intelligendum, Cf. P., q. 117, n. 1. Sic intellectus noster potest confortari ab angelo objective per admirabilem propositionem obiecti, non subjective per infusum luminis confortantis. Hinc enim scilicet Dei est.

Si vero angelus potest movere voluntatem nostram objective, suadendo, sicut mater dilecta suadendo movet foriter et suaviter libertatem filii sui ad ea quae prius illius volebat, quid potest facere Deus qui est infinite potentior, movendo non solum objective sed etiam subjective quoad exercitium *ab intus*?

\*\*\*

**Dubium circa responsum ad 3<sup>am</sup> praecedentis articuli.**

**Ad 3<sup>am</sup>:** Haec est famosa responsio quae saepe citatur a Molinistis ad probandum quod S. Thomas unumquodque admisit praedeterminationem physicam, sed solum concursum generalem aut promotionem indifferentem. Ita CARD. BILLOT, *De Deo* 2<sup>o</sup> part. II, c. 1: *De Scientia Dei*, et PIGNORIO in suo tractatu *De Deo creatore*, p. 519.<sup>1</sup>

In hoc textu S. Thomas sunt tres affirmaciones, scilicet:

1<sup>o</sup> «*Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle*».

2<sup>o</sup> «*Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum*».

3<sup>o</sup> «*Sed tamen intrinsece specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum, sicut in his quod movet per gratiam, ut infra dicitur*» (1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 109, a. 2 et 6, et q. 111, n. 2). S. Thomas hoc jam explicaverit n. 4, ad 3<sup>am</sup> in nostra quaestione.

Ad intelligentiam hujus textus considerata est 1<sup>o</sup> interpretatio molinistica, 2<sup>o</sup> interpretatio thomistica et solutio obiectuum multisarum.

**Interpretatio molinistica.** — Thores molinistae ex hac responsione inferunt S. Thomam non admittere promotionem physicam nisi ad primam actum quae voluntas vult bonum in eumdem, sed quo homo vult se esse beatum. Et ideo postea praemotio esset indifferens: nam virtute ejus homo *ex se solo* sese determinaret sive ad bonum, sive ut malum; alioquin tolleretur libertas. Et Deus tunc ad actum salutarem interveniret 1<sup>o</sup> obiective, per praecceptum et gratiam moraliter allicientem, 2<sup>o</sup> subjective quoad exercitium per concursum simultaneum, vel per praemotum indifferentem. Haec molinistae annuntiant, ut supra diximus, gratiam definitionem liberi arbitrii, et non possent stare nisi admittetur theoria Molinae de «scientia media» circa futurum libera.

**Interpretatio thomistica** tripli praecedentium propositionum S. Thomas proponitur a BILLIARD, in hunc articulum et *de gratia*, diss. III, initio.<sup>1</sup> Atque theolista in hac questione consulendi, sunt KIDLIN in hunc articulo; JIMENEZ a S. Thoma in 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, disp. V, a. 5, n. 38; GONET in 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, disp. II, n. 135; P. DEL PRADO, O. P., in *De Gratia et libero arbitrio*, I, 236; II, 256, 228; GARRIGAN-LAGRANGE, *Dm.*, p. 414, 485, 515, ss.

1<sup>a</sup> **Propositio:** «*Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle*». Haec propositio non movetur difficultate, ut patet ex art. 4. Est motio ad bonum universale sub quo voluntas non se movet. Motio ista regularitur ad quemlibet actum, etiam ad peccatum. Sed jam ex hac prima propositione rejicitur concursus simultaneus (sicut duo concurrentes unum) et affirmatur concursus praevius (saltem indirectus): nam Deus movet voluntatem, dum, contra, unus eorum non movet alterum ad tribuendum errorem vel parum.

2<sup>a</sup> **Propositio:** «*Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum*». Haec propositio affirmat quod homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens. Sed haec facit hunc, ut dicitur in a. 4, ad 3<sup>am</sup>, in suo ordine, ut agens proxi-

<sup>1</sup> Hanc opinionem longa examinatione in alio libro, *In praedestinationem vero salutis vel in peccata*, Paris, 1875, p. 271 ss., et dans le *livre, de théol. cathol.*, article *Praedest.*, col. 35-39.

<sup>2</sup> BILLIARD tamen non satis clare explicat primam propositionem.

nam, S. Thomas autem non affirmat quod homo sic se determinat ex se solo; imo manifestum est quod premotio non est indifferens, sed diversimode se habet ad actum bonum et ad actum malum; aliquando Deus, movendo quoddam exercitium, non esset magis auctor virtutis quam vitii, et non posset movere ad actum virtutis iustitiae quam angelus custos, scilicet persuadendo.

Ad intelligentiam interpretationis thomisticae juvat haec synopsis:

Voluntas movetur a Deo	non esse movendo	ad bonum universale: hoc prima motio praesentatur ad omnia volitionem sive bonum, sive malum, et inclinat in omni volitione (Rom. 12, 9) (1 <sup>a</sup> prop. ad 3 <sup>am</sup> ).	
		ad determinandum bonum particulare (gratia operantia) — 1 <sup>a</sup> II <sup>a</sup> , q. 111, a. 2 — Ita infidelis ad fidem, peccator ad poenitentiam, ubi processus de fide ut de poenitentia cogitantes (3 <sup>a</sup> prop.); item ad actus donorum Spiritus Sancti supra deliberationem humanam.	
esse movendo		ad actum bonum	naturalem: gratia late dicta debita naturae humanae, non vero huic individuo.
		ad actum peccati, quoad ejus entitatem physicam — 1 <sup>a</sup> II <sup>a</sup> , q. 111, a. 2.	supernaturalem: gratia cooperante — 1 <sup>a</sup> II <sup>a</sup> , q. 111, a. 2.

vel magis explicitae, secundum explanationes P. DE PRADO, *de Gratia*, op. cit., II, 253, 256. Cf. etiam GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, I, p. 356, et *De Gratia*, 1946, p. 31, 139.

Voluntas movetur a Deo	in ordine supernaturali	6) ad actus donorum Spiritus Sancti. Hic, voluntas non se movet, sed libere consentit.
		5) ad se determinandam ad exercitium virtutum laicarum. Hic, voluntas se movet.
	in ordine naturali	4) ad se convertendum ad gratiam ultimam supernaturalem. Hic, voluntas non se movet virtute propria velis, sed se disponit enim gratia operante ei libere consentit.
		3) specialiter inspiratione, bona fortuna, in rebus moralibus, poeticis, philosophicis, bellis.
		2) ad se determinandam ad <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> cerum bonum apparentis bonum </div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle; margin-left: 10px;"> Hic voluntas seipsum movet ut possit peccare. </div> </div>
		1) ad bonum in communi. Tunc non se movet, nec potest peccare, sed elicit vitaliter desiderium beatitudinis.

Hic sex gradus motus ad tres reducuntur, nempe:

Voluntas a Deo movetur	3) supra deliberationem	an. 5, 6
	2) post deliberationem	an. 2 et 5
	1) ante deliberationem rationis	n. 1 (et etiam n. 4, quoniam est deliberatio dispositiva).

Voluntas soli motione divini efficiens ad bonum, nunquam peccat; sed (contra Jansenistas) potest peccare, si resistere velit (remanet potentia ad oppositum); attamen nunquam resistere vult sub ipsa efficiendi motione ad bonum. Hoc explicabitur infra, 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 10, a. 4, ad 3<sup>am</sup> et clare affirmatur ibidem a S. Thomas.

In corpore articuli declaratur quomodo influxus Dei in voluntatem infinite superat influxum angeli. Cf. *Contr. Gent.*, III, 92.

Nec est obscuritas in praesenti responsione ad 3<sup>am</sup> post ea quae jam dicta sunt a. 4, ad 3<sup>am</sup>: « Voluntas quantum ad aliquid sufficitur se movet et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum ». Unde quaedam voluntas se movet ex intentione suam ad electionem meliorem, ipsa se movet ut causa secunda, sed sub influxu primi motoris, de quo jam ex professo tractavit S. Thomas in 1<sup>a</sup>, q. 105, a. 4: « Propter hoc est Deo movere voluntatem, maxime interius cum inclinatio »; et illud., a. 5.

Iusuper, ut dictum est, non eodem modo voluntas a Deo movetur ad peccatum et ad actum virtuosum: cf. 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 79, a. 1 et 2. Dens non est causa peccati nec directe, nec indirecte, sed est causa entitatis physicae peccati, quia Dens ut primum eius est causa omnis entis, et ut primum agens est causa omnis actionis, inquantum est actus, praescedendo tamen a defectu huius actionis qui exigit solum causam deficientem, sicut voluntas emittit motum unehororum, non veri claudientium, qui provexit a ubia curva. At Deus alio modo movet voluntatem ad se determinandam ad bonum actum: cf. 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 111, a. 2, atque homo possit absque gratia aliquid bonum facere vel velle: in quocumque statu hunc indiget auxilio divino ad volendum et faciendum quodcumque bonum, sicut primum movente. Ad particulare bonum honestum ordinis naturalis requiritur saltem naturale Dei auxilium; ad bonum vero supernaturale requiritur auxilium supernaturale (1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 109, a. 6). Et auxilium divinum non est ibidem in homine qui bonum opus facit, absque divina permissione peccati, et in homine, qui cum divina permissione peccati peccat.

Hic explicatur secunda propositio S. Thomas. Iusuper de ejus sensu constat etiam ex objectione ad quam respondet. Obiectio enim erat: Si a solo Deo voluntas hominis moveretur tanquam ab exteriori principio, nunquam moveretur ad malum. Ad hanc objectionem respondetur quod voluntas a solo Deo movetur tanquam ab exteriori principio, sed movetur a seipso tanquam a principio intrinseco, ut dictum est in art. 3, et quodcumque ad bonum verum, quodcumque ad bonum apparens, et sic potest esse peccatum. Item 1<sup>a</sup>, q. 195, n. 4, ad 3<sup>am</sup>. Dum, e contra, non potest esse peccatum in primo actu in quo voluntas movetur a solo Deo et non a seipso, sicut in primo instinctu vitae angelorum (1<sup>a</sup>, q. 83, a. 5), vel quando voluntas vult bonum in communi.

3<sup>a</sup> Propositio: « Tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate voluntatem quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam ut infra dicitur » (1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 109, a. 6; q. 111, a. 2; q. 112, n. 3). Hanc propositum est precise de hac specioti motione, quae



est sive initio vitae, sive initio conversionis, sive cum modis supra-humanis donorum Spiritus Sancti, non deliberando. Dicit enim S. Thomas: « Sed tamen *interdum specialiter* Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicitur (q. 109, a. 2, 6; q. 111, a. 2). » In hoc ultimo articulo S. Thomas distinguit gratiam operantem et gratiam cooperantem, et dicit fere sicut in praesenti articulo: « In illo effectu, in quo mens nostra est *motus* et *non movens*, *solum autem Deus movens*, operatio Deo nititur, et secundum huc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum huc dicitur *gratia cooperans*. »

Ut bene notat Billuart in praesentem articulum, explicans ultima verba hujus responsionis ad 3<sup>am</sup> « Sensus est quod sicut Deus nos movet ad bonum ut sic, *absque eo quod ad illud nos moveamus*, ita quandoque *specialiter* nos movet ad bonum particulare determinatum, *absque eo quod ad illud nos moveamus*, sicut in his quos movet per gratiam operantem, v.g. iudices ad filium, peccatores ad penitentiam, nihil prorsus de fide aut penitentia cogitantes. At haec singularis motio, ut patet ex dictis, non excludit gratias cooperantes ad alios actus supernaturales, neque motiones communes in alios actus naturales, a quibus homo sic movetur ut etiam se movet. »

Sic intelligitur synopsis supra posita.

Ita Koellin in nostro articulo, ubi iussit in hoc quod in omni *volitione* est inclinatio actualis ad bonum ut sic, sub generali motione Dei. Hoc modo constituitur modus liber in electione boni particularis.

Joannes a S. Thoma, in I<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>, disp. V, n. 38 sq., alicui summam: Voluntas determinari nequit a seipsa tantum 1<sup>a</sup> quia determinatio a se debet esse mediante aliquo actu quo movet et determinat seipsam; et de illo actu rursus inquirimus in quo principio determinatur; 2<sup>a</sup> quia voluntas est indifferens et indeterminata, et omnis determinatio deperdit a suprema determinatione actus puri. Attamen ipsa, sub motione Dei, est causa propria sui actus, prout hic actus ut mens vel tuus est individuat; sed hic actus *ut est ens*, est a supremo ente, ut *humus* est a supremo homo. Sic totus actus est a Deo et a voluntate sicut a dualis causa totalibus subordinatis (scil. una subordinatur alteri), et non solum *coordinatis* ut duo equi trahentes currum. Ita GONZ in I<sup>ae</sup> II<sup>ae</sup>, disp. 6, n. 138-140, qui explicat etiam duos alios textus S. Thomae ab adversariis allegatos. Ita DEL PRATO, de Gratia, I, 236; II, 256, 228.

Omnia enim actio actus perfectionis simpliciter simpliciter dependet ab ista perfectione prout est in Deo per essentiam. Sic omne ens pendet a primo ente, omnis actio a primo agente, omnis actus vitalis a primo vivente, omnis intellectio a primo intelligente, omnis volitio a primo volente, omnis electio libera a primo libero et a prima electione seu decreto, omnis determinatio ut est actus a suprema determinatione Actus puri, si enim Deus non esset sic determinatus, esset determinatus ab alio sibi inferiori, scil. a determinatione nostra solum futuribili, cogitata per « actionem medium » excogitatum a Molino.

Pate ergo totam objectionem molinistarum fundari in falsa definitione libertatis creatae, quae opponitur principio causalitatis efficientis et universalissimae causalitatis Dei, sicut etiam opponitur principio praedilectionis: *Nullum ens creatum esset alio inclina si non esset magis electum a Deo*. Cf. I<sup>ae</sup>, q. 20, a. 3.

Denique dicendum est quod S. Thomas hic vult agere de possibilitate peccati et non proprie de conciliatione motiois divinae cum libertate nostra non lesa. Hoc enim facit q. 10, a. 4, ubi quaerit *utrum voluntas morceatur de necessitate a Deo*; et tunc clarissime loquitur, sicut postea Rannez, praesertim in responsione ad objectiones, ut infra videbimus.

Ergo interpretatio molinistica est absolute contraria doctrinae S. Thomae.

ART. 1. — UTRUM VOLUNTAS  
AD ALIQUID NATURALITER MOVEATUR, scilicet non libere.

**Conclusio:** Voluntas appetit aliquid naturaliter, scilicet a necessitate necessitate specificationis.

**Probatur:** In omnibus rebus ea quae non per se et naturaliter insunt, reduntur in aliquid quod per se et naturaliter insunt, sicut in primum. Atqui in voluntate sunt multae liberi, qui non per se et naturaliter in ea insunt. Ergo in voluntate est minus qui per se et naturaliter illi convenit.

**Major probatur dupliciter:** 1<sup>o</sup> quia natura est primum in omnibus, accipiendo vim naturae ad significandum non solum naturam rerum sensibilium, sed etiam essentiam rerum spiritualium aut facultatum. Si loquimur de natura Dei, de natura animae intellectivae, de natura intellectus et voluntatis, 2<sup>o</sup> Quia in omni rerum ordine diversa et mutabilia procedunt ab eo quod est eadem, uniformi et immutabili; alius procederet in infinitum.

**Confirmatur:** (in argum. a sed contra): Intellectus aliqua naturaliter intelligit, scilicet prima rationis principia. Aliqui voluntas sequitur actum intellectus. Ergo voluntas aliquid naturaliter vult.

**Corollarium:** Dupliciter considerari debet voluntas, scilicet 1<sup>o</sup> ut natura, 2<sup>o</sup> ut libera. Voluntas ut natura appetit naturaliter bonum ei necessario conveniens; voluntas ut libera appetit libere bonum ei non necessario conveniens.

Eadem distinctio fit pro voluntate divina, quae necessario diligit ipsam bonitatem divinam, libera autem creaturae diligit.

**Dubium:** Quid voluntas naturaliter et necessario appetat.

**Respondetur in corpore articuli:**

1<sup>o</sup> bonum in communi non restrictum ad tale vel tale bonum, quia est ejus objectum, et omnis potentia naturaliter tendit ad suum objectum.

Voluntas naturaliter appetit ea in quibus non potest apprehendere bonum nisi, non bonum.

2<sup>o</sup> ultimum bonum seu beatitudinem in communi, scilicet sub communi ratione felicitatis apprehensum, non sub explicatione actione Dei. Est enim primum appetibile.

3<sup>o</sup> primum, scilicet, considerare rerum et similia potentium objecta naturaliter secundum se considerata; nam in eis secundum se considerata non potest apprehendi ratio mali.

Notandum est quod voluntas nunquam vult potest oppositum primum et secundum: nam in his duobus non per accidens quidem appetendum potest ratio non boni.

Notandum est tamen quod hanc lectionem intelligamus, ut appareat ex art. 2, quod esse, vivere, intelligere possunt per accidens displicere, una res secundum se, scilicet tantummodo ratione incommoditatis adjunctae; si autem non naturaliter appetuntur, et libere voluntas possunt proprie adnexa incommoda, in patet in desperationibus ad appetitum mori, quia in morte apprehendunt rationem boni, necesse non esse inferre.

QUESTIO X.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR

Determinavimus a quibusvis causis movetur voluntas quoad specificationem et quoad exercitium. Nunc agitur de modo secundum quem voluntas movetur ab his causis, scilicet utrum de necessitate, an libere seu non ex necessitate.

Vidubimus quod in tota ista questione X<sup>a</sup> a non ex necessitate significat libere. Et sic interpretatio articuli 4<sup>o</sup> erit evidens. Dicitur enim in articulo 4<sup>o</sup> hujus questionis: « Si Deus voluntatem movet, quod unum vult ex necessitate ad unum determinat ».

In ista questione sunt quatuor articuli, qui sic propinque possunt in synopsis jam supra allata:

Quomodo voluntas movetur a determinata causa q. specificationem a. de necessitate libere	a. de clara ratione a. beatitudinem in communi a. bono particulari sine indifferentia iudicii propositio. a. bono particulari sub indifferentia iudicii propositio a. passionem	n. 1, 2 a. 1 a. 2 a. 3
a. de necessitate libere	ad volendum beatitudinem in communi ad diligendum Deum obare rationem ad volendum bonum particulare sub indifferentia iudicii propositum, scilicet non evidentem bonum huius in nunc cum beatitudine in communi.	a. 1 a. 4

1 P. D'Alma, S. J., aliter huius de re sentit. Textum S. Thomae legi ad S. Thomae scripserat « non ad unum determinatum », et hanc verba « ex necessitate » essent inutilia. Partim « unum » cadere supra verbum « determinat », non vero ante verba « ex necessitate », et sensus esset an al textus loquutus esset de: « non determinat ex necessitate », id est, contra, aliter est legendum prout facit, nempe: « Determinat una ex necessitate ». Controversia inter P. D'Alma et nos vide in Revue Thomiste, 1924, pp. 104-515; 1925, pp. 189-210; Deu determinat ou determinat, item Revue de philosophie, 1924, p. 379 ss., 423 ss., 459 ss.

Compendium hujus questionis habet in op. Deu, II<sup>a</sup> ed., 1924, pp. 540-579

## ART. II. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE A SUO OBJECTO.

In praesentiarum est quaestio de libero arbitrio relate ad motivum obiectivum electionis.

Ad hujus questionis intelligentiam notanda est 1<sup>o</sup> multiplex libertatis acceptio, 2<sup>o</sup> classificatio errorum circa liberum arbitrium.

1<sup>o</sup>. **Multiplex libertatis acceptio.** — Libertas in genere est exemptio ab aliqua necessitate; et subdividitur prout hae necessitates sumuntur ex parte *normae* seu *legis*, et sic habetur *libertas vocatis*, scilicet praesertim carentia obligationis; vel sumitur ex parte *principii effectivae actionis*, et sic habetur *libertas psychologica* ad quam pertinet liberum arbitrium.

Hae diverse libertatis acceptiones in sequenti synopsi breviter exponuntur:

LIBERTAS	MORALIS	a lege	a lege Dei. Sic salus Deus est liber, prout sibi ipse est lex, et quodammodo etiam iusti, prout faciunt ea quae legis sunt, non quia obligant, sed ex inclinatione virtutis. Hanc divinam libertatem inordinate habere valent qui iura Dei negant et proclamant obedientiam autonomiam rationis et voluntatis humane.		
		a lege humana re. arbitrii	i. electio: ius possidendi, testandi, vendendi, emendi, mendi.	i. electio: ius possidendi, testandi, vendendi, emendi, mendi.	
	PSYCHOLOGICA	a servitute	i. peccati: ius impediendi gubernum patriae per vim.	i. peccati: ius impediendi gubernum patriae per vim.	
		a necessitate	i. continentiae et rogandi: ius profiluendi suam ideam religiosam.	i. continentiae et rogandi: ius profiluendi suam ideam religiosam.	
LIBERTAS	MORALIS	a servitute	externa — ei a miseris ejus, a carcere.	externa — ei a miseris ejus, a carcere.	
		a necessitate	peccati — a qui facit peccatum, servus est peccati (Rom., vi). — Salvo admitti in sup. Ethica dari libertatem a peccatis, sed vixit radicaliter liberum arbitrium.	peccati — a qui facit peccatum, servus est peccati (Rom., vi). — Salvo admitti in sup. Ethica dari libertatem a peccatis, sed vixit radicaliter liberum arbitrium.	
	PSYCHOLOGICA	a servitute	exercitii (seu contradictionis) ad	volle.	
		a necessitate	speculantis	volle.	
LIBERTAS	MORALIS	a servitute	exercitii (seu contradictionis) ad	volle.	
		a necessitate	speculantis	volle.	
	PSYCHOLOGICA	a servitute	exercitii (seu contradictionis) ad	volle.	
		a necessitate	speculantis	volle.	

*Libertas a necessitate* dicitur etiam *libertas indifferens*, quia est ad opposita, prout dum vult aliquid remanet realis potentia ad oppositum: v.g. dum vult obedire remanet potentia non obediendi. Libertas electionis fauatur in libero iudicio seu in indifferentia iudicii et propterea vocatur etiam liberum arbitrium.

Notandum est quod in Deo libertas non est facultas seu potentia quae transit ad actum, cum Deus sit actus purus; sed est in Deo actus liber, v.g. creandi, cum plene indifferens ad oppositum. Et definitur libertas prout in ipso actu libero jam elicto remanet: alioquin Deus non libere creasset, quia ab aeterno hoc voluit. Actus liber postquam est determinatus remanet liber. Hoc est quod molituro non animalia veterant.

Nunc exponendi sunt errores circa liberum arbitrium. Quod quidem breviter enuso in sequenti synopsi fiet:

### ERRORES CIRCA LIBERUM ARBITRIUM

Hi errores sunt *determinismus* et per oppositum *indeterminismus absolutus* praesertim libertatarum, sic subdividuntur:

DETERMINISMUS SIVE FATALISMUS	ex parte Dei	determinismus protelastus vi necessitate gratiae in statu naturae lapsae post peccatum originale. — Wiclef, Lutherus, Calvinus, Balus, Jansenius. — Esset saluta libertas a condicione, non vero a necessitate.	
		determinismus pantheisticus: nimis necessario procedunt ex substantia divina. — Spinoza (Ethica, I P., prop. 26-29); Hegel. — Contra hunc determinismum probatur in Ia, q. 10, a. 5 quod Deus libera vult alia a se, cum etiam absque eis sit infinite perfectus, nec ulla perfectior creatura.	
	ex parte hominis	determinismus psychologicus: ultimum iudicium practicum determinatur infallibiliter (necessitate morali) a maiori motivo. — Leibniz. — Contra quem dicendum est ultimum iudicium practicum liberum esse.	
		determinismus physiologicus: ultimum iudicium practicum determinatur infallibiliter (necessitate morali) a maiori motivo. — Leibniz. — Contra quem dicendum est ultimum iudicium practicum liberum esse.	
DETERMINISMUS SIVE FATALISMUS	ex parte Dei	determinismus protelastus vi necessitate gratiae in statu naturae lapsae post peccatum originale. — Wiclef, Lutherus, Calvinus, Balus, Jansenius. — Esset saluta libertas a condicione, non vero a necessitate.	
		determinismus pantheisticus: nimis necessario procedunt ex substantia divina. — Spinoza (Ethica, I P., prop. 26-29); Hegel. — Contra hunc determinismum probatur in Ia, q. 10, a. 5 quod Deus libera vult alia a se, cum etiam absque eis sit infinite perfectus, nec ulla perfectior creatura.	
	ex parte hominis	determinismus psychologicus: ultimum iudicium practicum determinatur infallibiliter (necessitate morali) a maiori motivo. — Leibniz. — Contra quem dicendum est ultimum iudicium practicum liberum esse.	
		determinismus physiologicus: ultimum iudicium practicum determinatur infallibiliter (necessitate morali) a maiori motivo. — Leibniz. — Contra quem dicendum est ultimum iudicium practicum liberum esse.	

1 Notandum est quod fatalismus plurimum pagamur et mathematicum non est propria negatio liberi arbitrii, nec libertatis iudicii rationis, sed solius libertatis actionis exterioris, propter necessariam connexionem eventuum exteriorum. Sic secundum fatalitatem Oedipus debebat patrem suum occidere, sed occidit eum involuntarie, nolens neciendo, licet hanc oedipodiam non vult.

1<sup>a</sup> Libertas humana valet ad bonum sicut ad malum sine gratia Dei.  
2<sup>a</sup> Libertas humana immerito limitaretur si affirmaretur necessitas gratiae praevientis ad conversionem.

3<sup>a</sup> Libertas humana non fuit lesa per peccatum originale et parum facilitatem habet ad bonum sicut ad malum.

Libertas potest eligere etiam sine motivo, seu sub duobus ultimis iudiciis practico-practici ad invicem oppositis. — Ita quodammodo Suarez.

A voluntate libera Dei dependet primaria distinctio inter bonum et malum morale. — Ita Ockam: Immo si libera Dei voluntate dependet eam veritas principii contradictionis (Carlesius), et distinctio inter naturam et gratiam, ut valebat Scotus.

Voluntas ex se non magis ordinatur ad bonum quam ad malum; et impeccabilitas libertatem destrueret; quae libertas casualiter continet potentiam peccandi. — Ita loquuntur hi qui non vident potentiam peccandi pertinere ad defectibilitatem libertatis, et non ad ejus essentiam.

**Quæritur:** An S. Thomas hos errores contra liberum arbitrium cognoverit.

**Respondetur** affirmative, ut constat ex objectionibus initio hujus articuli secundi positis, et ex 24 objectionibus qu. 6<sup>a</sup> de malo, a. 1.

**Status questionis** art. 21: Sermo est de necessitate naturali; scilicet an voluntas moveatur necessario a suo objecto, sicut calefactibile a calefactivo, aut sicut visus a colore proposito.

Videntur quod revera voluntas moveatur necessario a suo objecto, nam: 1<sup>a</sup> Voluntas moveatur a suo objecto sicut a motivo sufficienti. Atqui motivum vere efficiens movet motum ex necessitate. Ista est obiectio postea proposita a Leibnitz, qui dicit in suo determinismo psychologico quod voluntas moveatur a motivo sufficienti non quidem necessitate metaphysica (quia oppositum una involvit contradictionem), nec necessitate physicam, nisi sit derogatio per miraculum, sed necessitate morali, quae positis circumstantiis hinc et tunc est infallibilis virtute hujus principii: *Nihil volitum nisi praecognitum* ut conveniat et ut melius hic et nunc. Cf. op. nostrum, *Dien.* p. 626.

2<sup>a</sup> Intellectus de necessitate moveatur a suo objecto, etiam a vero particulari demonstrato. Ergo pariter voluntas de necessitate moveatur a bono etiam particulari, si est evidenter bonum hic et nunc et evidenter cum beatitudine connexum, ut vivere, intelligere.

3<sup>a</sup> Finis ultimus in communem necessario appetitur. Atqui finis est ratio volendi media. Ergo et ipsa media necessario appetitur.

In q. 6, art. Unic. de malo sunt viginti quatuor objectiones similes in favorem determinismi sive physici, sive psychologici, vel ex Dei influxu. Notanda est praesertim obiectio 15<sup>a</sup> ex motivo sufficienti deducta, profundius proposita, sicut postea a Leibnitz. S. Thomas tractat de libero arbitrio sive in Deo, sive in angelis, sive in homine primo relate ad iudicium liberum in intellectu (circa

Deum; 1<sup>a</sup>, q. 19, a. 8; de angelis, q. 59, a. 3; de homine q. 83, a. 1: et in communem de Veritate, q. 24, a. 1 et 2; secundo relate ad electionem in voluntate (1<sup>a</sup>, q. 82, a. 1 et 2; 1<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 10, a. 2; de Verit., q. 23, a. 5 et 6). Duplex aspectus coadjuvant mirabiliter in de malo, q. 6, a. 1.

Sed contra est auctoritas Aristotelis in IX Metaph., dicens quod potentia rationalis sunt ad opposita: ideo et ipsa voluntas, cum sit potentia rationalis, est ad opposita, non ex necessitate moveatur ad alterum oppositorum<sup>1</sup>.

Auctoritas supernaturalis affertur ex duobus textibus citatis in duobus articulis immediate sequentibus, nempe: *Genes.*, iv, 7: *Nonne si bene egeris, recipies* (mercedem), *sin autem malis, statim in foribus peccatorum odoriferis* (sed sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius). Item *Ecclesi.*, xv, 14: *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui*.

Afferri debet etiam definitio Ecclesiae contra Jansenistas, ex damnatione hujus propositionis: «Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione» (Denz., 1094).

Ex diversis declarationibus Ecclesiae, ut ostendit Denzinger, in suo indice, VI d, constat quod anima intellectiva est praedita libertate, et quod haec veritas probari potest tum ex S. Scriptura, tum ex ratione: item, VII d, quod per peccatum originale liberum arbitrium non est destructum sed attenuatum. Cf. etiam X o, de efficacia gratiae; X g, de praesentia.

In corpore articuli sunt duae conclusiones.

1<sup>a</sup> **Conclusio:** Quoad exercitium voluntatis ea necessitate a nullo objecto moveatur, nisi a Deo clare viso.

**Probat**ur ex hoc quod aliquis, saltem in vi, de quoqueque objecto potest non cogitare et per consequens potest illud non velle. Hoc verum est etiam de beatitudine in communem; possumus enim de ea actualiter non cogitare, quia aestimamus quod melius sit, v.g., dormire, aut cogitare de aliquo alio objecto, v.g., de mathematicis. Attamen si aliquid volumus, statim virtualiter hoc volumus propter beatitudinem in communem, quae est virtualiter volta in omni volito.

In praedicta conclusione adjungimus ex I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 5, a. 1, verba *«nisi a Deo clare viso»*, non tamen in hoc sensu quod necessitas exercitii amoris beatifici oriretur ex solo objecto, scilicet ex Deo clare viso. Haec enim necessitas exercitii oritur ex ipsa natura cotum-

<sup>1</sup> Aristoteles clare affirmat existentiam liberi arbitrii in *Proteromegeas*, l. 1, sect. 12 S. Thom., in quo ostenditur, contra id quod postea dixerunt Stenck, quod ex duobus contrariis propositionibus contingebat de futuro (v.g. utrum post unum annum Petrus in talibus circumstantiis impetus peccandi an non vellet est determinabile vera: secus destructur libertas, ut esset fatum logicum. Hoc militat contra scientiam mediam, a Molina excogitatum.



*latis*, quæ talis est ut necessario feratur in objectum in quo aulla ratio multè reluctare potest. Tunc, cum auxilio Dei, moveatis quoad exercitum, voluntas necessario diligit Deum, clare risum, Aliis verbis: Deus maret quoad exercitum ut est agens, non ut est objectum et finis. Sic Deus clare visus infallibiliter diligit.

2<sup>a</sup> Conclusio: Quoad specificationem et a fortiori quoad exercitum voluntas a nullo bono particulari sub indifferentia iudicii propensio moveri potest necessario.

Probatio hujus conclusionis est metaphysica probatio liberi arbitrii, quæ explicite continet in quod in confuso habetur in conscientia liberi arbitrii. Hæc probatio ignoratur a modernis, quia non amplius considerant fundamentum solutionis, scilicet *objectum appetitum voluntatis esse bonum universale*. Imo non amplius considerant voluntatem ut appetitum rationalem, quia dividunt facultates animæ in intellectum, voluntatem et sensibilitatem; et in sensibilitate ponunt non solum passionem appetitus sensitivi, sed et altiores inclinationes appetitus rationalis. Hæc divisio facultatum animæ proveniens a J. J. Rousseau est vere phronetica et falsa, et non amplius serrat distinctionem inter vitam intellectualement et vitam sensitiivam (Cf. Op. nostrum *Deus*, 602, 603, n. 1).

Probatio S. Thomæ ad hoc redneitur:

*Probatur*: Voluntas non movetur necessario, quoad specificationem, nisi ab objecto hic et nunc proposito ut universaliter bonum secundum omnem considerationem. Atqui bonum particularia non ex omni parte bona, inquantum deducunt ab aliquo bono, possunt precipi ut una bona, et sub alio aspectu ut bona. Ergo voluntas non necessario movetur quoad specificationem a bonis particularibus, sic sub indifferentia iudicii hic et nunc propositis; scilicet possunt considerari ut quid bonum et ut quid non bonum.

*Majus probatur dupliciter*: 1<sup>o</sup> *Ex nullo potestatis et opæ relationis ad eum objectum specificationem*. Si enim proponitur objectum adequatum seu perfecte completum capacitate potestatis, potentia non potest extrahi illud ferri: sed si transit in actum quoad exercitum, tunc ad hoc objectum adequatum fertur.

2<sup>o</sup> *Ex analogia risus*. Scilicet si proponatur visum objectum ex omni parte coloratum in actu, ex necessitate risus movetur ubi hoc obiectum quoad specificationem; non vero si objectum sit actu coloratum in hac parte et non in altera: nam secundum hanc partem non videtur. Item si intellectui nostro proponatur objectum ex omni parte verum ut verum, sive sit primum rationalis principium, sive sit privativum demonstrata, tunc intellectus necessario movetur obiective, seu necessario determinatur a tali objecto, quavis quoad exercitum consteratio talis objecti seu attentio sit in potestate nostra, ut dicitur infra, 1<sup>a</sup> 11<sup>a</sup>, q. 17, a. 6. Si e contra intellectui proponatur *probabilis sententia*, tunc hoc objectum quoad specificationem non necessario movet intellectum, et dicitur quod iudicium remanet indifferens, seu mutabile. Dicit enim S. Thomas loc. cit.

cit., q. 17, a. 6: «Sunt quedam apprehensa, quæ non aileo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, ret sententiam assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam: et in talibus assensus et dissensus est in potestate nostra, et sub imperio cuiuslibet. Ita in fide, quia mysteria remanent obscura et «non sufficienter movent». Ita pariter est in ultimo iudicio practicum regule tante elationem, ut detrahatur in animi.

*Minor* si ostenditur: Bonum particulari forte est sub uno respectu bonum honestum, sed sub altero arduum et difficile; vel sub uno aspectu est bonum defectibile aut materialiter utile, sed sub altero inhonestum. Imo etiam bonum particulare sit secundum se ex omni parte bonum, ut esse, vivere, intelligere, potest esse per accidens unum bonum propter incommoditatem adiunctam. Ad hoc autem ut objectum non moveat necessariam quoad specificationem, satis est quod sit insufficiente ad perfecte complectendam infinitam capacitate voluntatis nostræ, quæ specificatur a bono universali, scilicet non concretato, et quæ proinde non pice satiator nisi per possessionem immediatam Dei clare visi, ut dictum est supra, 1<sup>a</sup> 11<sup>a</sup>, q. 2, n. 8; q. 8, n. 1; q. 5, n. 4.

*Item Corollarium*: In his Deus etiam sub aliquo aspectu apparet bonus, sub altero autem, ut imperius ea quæ precatore displicent, potest ipse precatore apparere ut non bonus. Ita mysteria revelata, quia sunt obscura et possunt displicere superbis, non movent infallibiliter.

Sic iudicium dicitur mutabile seu indifferens ex parte iudicii, tamen objectum hic et nunc proponitur; nam hoc objectum una necessario movet intellectum ad iudicandum: *Hoc est bonum favendum*. Ideo iudicium remanet liberum etiam post considerationem modorum. Et solus Deus clare risus potest invincibiliter allicere voluntatem nostram usque ad fundum, seu radicem ejus; dum bona particularia eam non alliciunt nisi superdicetans.

Attamen concipi potest quod si homo creatus fuisset in ordine mere naturali, tunc, post probationem, in beatitudine relative perfectam, preservatus fuisset ab errore pratico et non recessisset a Deo perfecte cognito ut cognoscibilis est in speculo creaturarum (cf. Gornius, *Philosophia de Beatitudine ultima ordinis naturalis*). Ita sancti adhuc virtutes, qui quandoque confirmantur in gratia.

Notandum est inquam quod indifferentia dominatrix voluntatis per respectum ad bona particularia prius est potentialis postea actualis, scilicet in ipso actu libero. Dum enim iam electus est et determinatus, hic actus remanet liber, quia fertur in bonum particulare non ex omni parte bonum cum predicta indifferentia dominatrix, ita ut hoc homini volendo, remanet potentia ut oppositum; sicut homo dum videt, potest stare, quavis non possit simul sedere in stare. Sic dicitur quod sub gratia effluat ita transitus ab indifferentia dominatrice potentialis ad actualem, et remanet modus liber ipsius actus. In Deo est indifferentia dominatrix actualis, sed non potentialis. Ideo si, ut quidam volunt, indifferentia potentialis esset

de essentia libertatis, Deus non posset esse liber, cum actus ejus liber sit in se ab aeterno.<sup>1</sup>

**2um Corollarium:** Voluntatis nostra est quasi infulte profunda, in hoc sensu quod solus Deus infinitus, rursus visus, adequatè compleret capacitatem ejus. Et ideo actus liber est gratuita responsio praevidens a profunditate quasi infinita voluntatis ad impotentem sollicitationem boni finiti (Cf. Dieu, §14). Dicit potest de voluntate nostra quod habet profunditatem quasi infinitam, prout solus Deus, etiam visus potest eam invincibiliter illudire usque ad fundum seu radicem ejus. Aliis verbis bonum particulare semper videri potest et nunquam erit bonum universaliter secundum omnem considerationem et necessarium illudicem voluntatem nostram.

**Quaestio prima:** Quodnam est igitur medium demonstrativum liberi arbitrii?

**Respondetur:** Medium demonstrativum existentiae liberi arbitrii sive humani, sive angeli, sive Dei, est *disproportio infinita inter bonum particulare non ex omni parte bonum et bonum universale seu non coarctatum*; ex quo disproportionis sequitur indifferentia iudicii et indifferentia dominiatrix voluntatis erga bonum particulare, quod est bonum sub aliquo aspectu, et non bonum sub alio aspectu, in quantum est solum iustificans ad replendam capacitatem voluntatis. Aliis verbis: Non datur ratio objectiva infallibiliter determinans ad transcendendum a volitione boni universalis ad tale bonum particulare potius quam ad aliud, quia haec bona sunt *aequo infuso* per respectum ad bonum universale. Haec illud non infallibiliter allicitur a parva pecunia sibi promissa, quia iam multas vires divitias possidet. Nos autem etsi in via non possumus Deum visum, ad eum tamen ordinamur, ita ut in ipso bono solum inveniri possit nostra beatitudo. Sic martyres ostenduntur magis libertatem contrariumque carnis boni solum et superando omnia tormenta.

**Dubium 1um:** In quo differt haec demonstratio metaphysica a cognitione spontanea quam sensus communis habet de existentia liberi arbitrii.

**Responditur:** Differentia inter duas istas cognitiones est sicut inter distinctum et confusum; sicut intelligentia naturalis et ratio

<sup>1</sup> Ceterum iudicium indifferens, seu liberum, ut videtur De Verit., q. 24, n. 2; utrum liberum arbitrium sit in seipso, in brevibus iudiciis assertivis non est liberum, quia non compossunt sustinere universalem boni: *a iudicio carum est determinatum ad unum; per consequens et appetitus et actus ad unum determinantur*; v. g. vult videri Iuxa, necesse habet linere et fugere, et cetera, manifeste pressione huius necesse habet intrare et prosequi ad eundem. Et contrarium, homo cognoscit bonum universale, et potest iudicare de suo iudicio per reflexionem. Et iudicium de bono particulari illudicem est in potestate nostra, non solum quod excedit considerationem, ut actus scientiae, sed etiam quod specificationem iudicii, quia possumus iudicare affirmative vel negativè.

Item circa libertatem iudicii in Deo, 1<sup>a</sup>, q. 10, n. 3; in angelis, 1<sup>a</sup>, q. 20, n. 3; in homine, 1<sup>a</sup>, q. 23, n. 1. Item De Verit., q. 24, n. 3.

philosophica. Etiam in ipso medio obiectivo intelligentia naturalis cognoscit electionem nostram esse liberam? Hoc cognoscit prout *deliberando* intelligentia naturalis cognoscit in confuso disproportionem boni particularis cum bono universali. Siquis experitur hoc bonum particulare non posse ex omni parte explere appetitum nostrum rationalem, et circa illud remanere indifferentiam dominatricem voluntatis nostrae.

**Obijciatur:** Sed conscientia non cognoscit nisi actum iam elicatum. Alqui actus iam elicatus est *determinatus*. Ergo non habetur conscientia ipsius libertatis quae est potentia ad utrumlibet, nondum determinata.

**Respondetur:** Conscientia cognoscit non solum electionem elicatum in facto esse, sed totam deliberationem, rursus electio est terminus, et cognoscendo hanc deliberationem successivam intelligentia naturalis percipit in confuso disproportionem infinitam inter bonum particulare et bonum universale. Imo etiam non esset deliratio antequam, sed docilis ac libera acceptatio inspirationis divinae, adhuc esset experientia libertatis; nam actus liber quamvis jam determinatus, remanet liber, prout habet indifferentiam dominatricem non potentialem, sed actualem erga bonum particulare iam electum. Experimur sic quod stamus libere, quia possumus non stare. Et Deus cognoscit experientialiter se esse liberum, quamvis velus ejus liber non sit per transitum de potentia ad actum.

**Dubium 2um:** De relatione inter ultimum iudicium praeferentiae et electionem.

Inter 24 propositiones seu Theses thomisticas n. 8. Congreg. Scudorum propositas sub die 27 Julii 1914, propositio 21<sup>a</sup> sic se habet: «Intellectum arguitur, non praecedit voluntas, quae necessarium apparet in quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum. Sed inter plura bona quae iudicio *mutabili* appetendi proponuntur, libere eligit. Sequitur prout electio iudicium praeferentiae ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficitur».

Propositio ista est velut compendium nostri articuli et articuli 4, q. 17<sup>a</sup>. — Haec propositio est contra Suarez quod primam partem. Suarez enim tenet, ut infra dicetur, quod propositis duobus bonis aequilibris, voluntas potest eligere unum sine ullo iudicio dirigente ad hanc electionem putativam ad oppositam. Ille stare non potest, quia tunc, ut intant thomistae, hoc esset contra principium: *Nihil volitum nisi praecognitum* ut conveniatur, et nihil praedicatum nisi cognitum ut conveniatur hic et nunc, saltem propter rationem omnino neutralitatem et dispositionem subjectivam eligentis.

Ultima pars huius propositionis est contra Leibnitz, seu contra determinismum psychologicum; scilicet quod hoc iudicium sit ultimum voluntas hoc efficit. Ille enim non determinatur ex objecto ut sit hoc et una propositum, neque ex circumstantiis. (Cf. infra solutio objectionum. Vide de Hato, q. 6, n. 1. ad 15<sup>am</sup>).

**Dubium 3<sup>um</sup>:** Quoniam actus voluntatis efficit quod hoc iudicium sit ultimum.

**Respondetur:** Plures thomistae, v.g. Salmonienses in tractatu de Voluntario, disp. 11, dnb. 1, u. 18, et de Angelis, disp. X, dub. 8, n. 7, respondent quod hic actus voluntatis est liber, allequin iudicium istud non esset liberum, ut saepe dicit S. Thomas, v.g. de Magis, q. 6, a. 1. Et ille hic actus voluntatis sic determinans iudicium ultimum circa hoc medium particulare, non est intentio finalis, nec consensus datus diversis mediis in glebo, sed est ipsa electio huiusmodi medii determinati, prout electio in genere causae efficientis antecedit ultimum iudicium practicum a quo dirigitur in genera causae formalis extrinsecae: nam hoc iudicium non dirigit actualiter voluntatem, nisi voluntas obligat sic dirigi. Causae enim ad invicem sunt causae in diverso genere, sine circulo vitioso. (Cf. Scholz, Objectionum; Item Deo, 632 sq. Quoad autem causalitatem inter voluntatem et intellectum, cf. *Tabulae auresum* ad verbum *Intellectus*; n. 237: v.g., I<sup>a</sup>, q. 16, v. 4, ad 1<sup>am</sup>; q. 82, a. 3, ad 1<sup>am</sup>; a. 4, ad 1<sup>am</sup>; q. 87, a. 4, 2<sup>um</sup>; I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 9, u. 1, ad 3<sup>um</sup>; a. 17, n. 3, ad 3<sup>um</sup>; II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 109, v. 2, ad 1<sup>am</sup>; de Verit., n. 10, a. 3, ad 14<sup>am</sup>; q. 22, a. 12 in corp.; Item de Verit., q. 1, a. 6, ad 5<sup>am</sup>; a. 7).

Si vero ultimum iudicium practicum habetur per speciem inspirationem deul Consilii, iudicium istud est liberum et mutabile non in hoc sensu quod sit proprie et plene in potestate nostra, sed in hoc sensu quod versatur circa objectum non ex omni parte bonum, et quod dociliter acceptatur.

**Dubium 4<sup>um</sup>:** An motus voluntatis omnino subitanei sint saltem imperfecte liberi; ut si sint inordinati, an sint peccata reusalia saltem reusalia.

Cf. quod hic Billuart, in praesenti art., ubi respondetur summam quod hi actus non sunt liberi. At questio ista est magis complexa. Unde

**Respondetur:** Certo hi actus subitanei non sunt deliberati. Sed questio est an sint liberi saltem imperfecte: nam aliquis actus potest esse non deliberatus, sed liber, ut primus actus vitae angelorum in quo fuit, sine deliberatione, indifferentia iudicii et ulnquid dominium, quamvis non plenum. Item sub inspiratione Spiritus Sancti actus donorum sunt non deliberati, sed liberi, et meritorii ex docilitate.

Unde ad solutionem questionis dicendum est: Si in his motibus subitaneis adest indifferentia iudicii sine deliberatione, sunt liberi saltem imperfecte, scilicet si nescit attentio ad duplicem aspectum objecti, boni ex una parte, non boni ex altera. Si, e contra, non est nec potest esse haec attentio et haec indifferentia iudicii, tunc non sunt liberi, ne imperfecte quidem.

Sed ultra difficilis questio remanet, scilicet an homo in statu vigilia debeat esse semper attentus ad motus, ritum subitaneos, qui surgunt sive in parte inferiori, sive praesertim in parte superiori animae, v.g. ad tentationes contra fidem.

Videtur quod responsio S. Thomae sit in I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 74, o. 3, ubi dicitur: «Corruptio famitias non impedit quia homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, et praesentat; puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo rogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis... ad speculationem scientiae, insurgit, quoadque aliquis motus inanis gloriae imprudens. Et ille non potest homo vitare omnes huiusmodi motus propter corruptionem predictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii quod possit vitare singulos». Si non vitat singulos, adest saltem negligentia contra prudentiam. A fortiori si nunc subitaneos inordinatos est non in sensualitate, sed in voluntate. Cf. I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 74, n. 10, ubi dicitur quod «subitaneos motus infidelitatis est peccatum veniale».

## COMPLEMENTUM DE MULTIPLI RADICE LIBERTATIS AC DE MULTIPLI EJUS DEFINITIONE.

### Multiple radix libertatis:

RADIX LIBERTATIS HUMANA	extrinseca	omnis efficiens actus voluntatis quae est causa universalissima totius entis et omnium modorum ejus. Cf. infra, art. 4. Inde sequitur quod mysterium non est solum in homine, ut contra thomistas dicunt molinistae, sed in ipso Deo movente.
		— Libertas alicuius non potentialis quam actualis est modus et perfectio voluntatis ex actionum liberarum. Et etiam indifferentia iudicii Deus non potest movere peccato voluntatis ad objectum sic propositum: nam natura actus nostri determinatur ab objecto sic propositio. Unde esset contradictio in terminis si ad tale objectum voluntas moveretur necessario et non libere a Deo.
	intrinseca	<div>remota</div> <p>ipsa immaterialitas natura intellectus. Libertas enim est propria non naturae humanae, sed naturae intellectuales et ideo sicut ipsa dicitur antiquitus de Deo et de angelo et de homine; quod non satis animadvertunt molinistae,</p> <div>proxima</div> <p>in causa: est ipsa universalitas intellectus, prout cognoscit bonam universalem et iudicat de omnibus eam reflexe de suo ultimo iudicio practico (indifferentia iudicii). Unde Angelicus: «Tota libertatis radix est in ratione constituta» (De Verit. q. 24, a. 2).</p> <p>in subjectum: est amplitudo et capacitas subiecti ad habere et sentire bonum, ejusque eminentia supra omnia bona creaturam. Ideo S. Thomas: «Radix libertatis sicut mysterium est voluntas, sed sicut causa est ratio» (I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 17, a. 1, ad 2<sup>am</sup>).</p>

Ex his resultat in voluntate indifferentia dominatrix supra bona particularia, quae nequeunt ejus universalem capacitem satiare. Est etiam indifferentia dominatrix voluntatis super suos actus, ac ius disponendi de illis ad nutum: in qua formaliter consistit libertas arbitrii et dominium voluntatis supra suos actus.



Radix vera, non libertatis, sed *christianae libertatis* est 1<sup>o</sup> in intellectus *indifferentia iudicii*, 2<sup>o</sup> in voluntate: *ejus indifferentia dominatrix* erga bonum particulare non ex omni parte bonum (cf. Dien, p. 608). Haec indifferentia est actualis in electione iam determinata.

### Multiplex libertatis definitio ex S. Thoma.

Haec definitiones sunt magis ac magis explicitae.

1<sup>a</sup> *Definitio*: *Libertas est potestas sui, seu sui juris, ab alterius potestate solutus, habens dominium suiipsius* (cf. *De Verit.*, q. 24, a. 1). Et illicitur analogice de Deo, de Angelis et de hominibus: de Deo autem, ut patet, modo perfectiori.

2<sup>a</sup> *Definitio*: *Libertas arbitrii est facultas voluntatis ut rationis. Est rationis originative et regulatrix; est autem formaliter voluntatis nam sola voluntas est electiva et electio est actus ejus*. (cf. *I-II<sup>ae</sup>*, a. 17, a. 1, ad 2<sup>am</sup>). Haec definitio transmissa est per theologos meo aevi. Libertas est igitur ipsa voluntas, sed inadeguate sumpta; nam voluntas se extendit etiam ad ea quae necessario rationis.

3<sup>a</sup> *Definitio*: *Potentia rationalis ad opposita* (cf. *de Verit.*, q. 24, a. 3). Est scilicet, potentia rationalis indifferens ad agendum et non agendum. Sufficit autem libertas exercitii ut actus sit liber, ut infra patebit.

4<sup>a</sup> *Definitio*: *Facultas electiva medianum, servato ordine finis*. Haec definitio desumpta est ex S. Anselmo. Quia electio est proprie non de fine sed de mediis; quoniam possit esse de fine ut finis est medium relate ad superiorem finem, seu ad beatitudinem in communi (I-II<sup>ae</sup>, q. 13, a. 3). Dicitur *a servato ordine finis*, ad ostendendum quod eligere aliquid differente ab ordine finis, pertinet ad defectum libertatis. Unde maior et perfectior est libertas arbitrii in Deo, in Christo et in angelis, qui sunt impeccabiles. Potentia enim peccandi non est de essentiali libertatis, sed est ejus imperfectio. Item ratio est facultas deductiva conclusionum, servata regulari principiorum.

**Definitio molinistarum**: *Libertas est facultas, quae positis omnibus ad agendum praerequisitis, potest agere vel non agere*.

Haec definitio secundum Thomam est 1<sup>o</sup> *vana*, 2<sup>o</sup> *ambigua*, 3<sup>o</sup> *sumpta in sensu multistorum, incoerens petitionem principii*, 4<sup>o</sup> *eadem causalitatem universalem Dei*, 5<sup>o</sup> *offendit ipsum principium causalitatis*.

Quod ejus novitum, non invenitur apud doctores scholasticos aevi xvi et xviii, ut ostendunt recentes historici.

cf. articles P. DUBOIS, C.S.B.; Les définitions du libre arbitre de xvi<sup>e</sup> siècle, «Revue Thomiste», 1927, mars et mai; La théorie du libre arbitre pendant la première tiers du xvi<sup>e</sup> siècle, ibid., sept. et nov. 1927; item année 1928, mai-juin, juillet-septembre.

Quod ejus ambiguitatem, intus quod illo verba in ista definitione sunt ambigua, scilicet *a praerequisitis*, quod potest intelligi non solum de praerequisitis etiam tempore, ut sunt habitus, gratiae sufficientes multae, sed etiam de praerequisitis natura tantum, quae sunt praemotio divina efficax et ultimum iudicium praeternaturae. Aliud verum ambiguum in definitione molinistica est *a potest agere vel non agere*. Hoc enim *a potest* ut intelligitur de potentia antecedente, in sensu diverso tantum, ut etiam de potentia consequente, in sensu composito.

Molinistae et congruunt sic intelligunt, scilicet: Libertas est facultas, quae positis omnibus ad agendum praerequisitis non solum tempore sed natura, adhuc potest agere vel non agere, etiam in sensu composito. Scilicet posita gratia congrua ad sic agendum iudicante, et posito ultimo iudicio praetico, adhuc libertas potest non agere in sensu composito; scilicet potest cum his componentibus utrum et non solum componere potentiam non agendi. Unde contra principium praedestinationis Molina dicit (cf. *Coevolution*, edit. Paris, 1870, index *auxilium*): *a Auxilio signali fieri potest ut unus rectorum convertatur et alius non*. Iuxta auxilium minori potest quis nullius resurgere, quando alius *majori* non resurgit durusque perseverat.

Thomistae e contra sic intelligunt, nempe: Libertas est facultas quae positis omnibus ad agendum praerequisitis tempore, adhuc potest agere vel non agere in sensu composito; sed quae positis omnibus ad agendum praerequisitis natura, adhuc potest agere vel non agere in sensu stricto. Scilicet cum gratia efficiens et ultimo iudicio praetico possumus componere potentiam non agendi, non vero componere non utrum. Sub gratia efficiens remanet solum potentia realis expedita ad agendum; sicut ille qui sedet simul potest stare, sed non potest simul sedere et stare.

Calvini et Jansenii dicebant quod sub gratia efficiens nequid remanet realis potentia ad oppositum. Ita male intelligebant sensum divinum.

Idea huius definitio, juxta nos, ut patet, non debet intelligi nisi de praerequisitis tempore, ut sunt habitus, multae gratiae sufficientes etc. Aliquin esset petitio principii, imo esset ergo principii praedestinationis (nullus esset alio melior si non praedigeretur a Deo: *a quid habes quod non accepisti?*). Imo esset negatio universalium causalitatis Dei; et libertas diceretur quasi univocae de Deo et de creaturis.

**Objection 1<sup>ma</sup>**. Utrum voluntas sit posita in finem circumstantiis externis et dispositionibus internis ejus tempore requisitis, possit differre agere, aut saltem in uno eam agere et in altero non agere, etiam in sensu composito.

**Respondetur affirmative**: Hoc communiter admittitur a theologis. Est verollarium praedestinationis definitum in uno sensu accepto.



**Dubium 2<sup>um</sup>:** Utrum haec libertas indifferentia, cuius existentia defenditur contra jansenistas, conciliari possit cum scientia media & Molinae excoGITATA.

*Respondetur* thomista *negative*. Hujus ratio est quia, velint volui molinistas, scientia media supponit *definitivissimam circumstantiarum*, quia in hac theoria Deus ex solo extrinseco circumstantiarum praesedit infallibiliter quid faciet Petrus in his circumstantiis positus, scilicet utrum peccabit an non.

Sic in ista theoria datur praesertim triplex impossibilitas: 1<sup>o</sup> determinatione libera etiam bonum esset aliquod *ex* et aliquod *bonum non procedens a Deo*, fonte omniui entium et bonorum; 2<sup>o</sup> Deus in sua intelligentia *passive* se haberet, ut spectaret, circa futuribile explorandum et cognoscendum. Scientia Dei non esset causa hujus rei, sed potius ab ista esset causata; 3<sup>o</sup> Libertas humana destrueretur, propter *determinismum circumstantiarum*.

S. Thomas dicit contrarium 1<sup>o</sup>, q. 20, a. 3, ubi affirmatur quod nullum ens creatum esset alio *motus*, si non esset *magis dilectum* a Deo. Item in *Moth.*, xxv, 16 supra haec verba: «*Uni dedit quinquae latentia, alii autem duo, alii vero unam, unicuique secundum propriam virtutem*» ait S. Thomas: «*Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed quod plus conatur, indiget altiori causa*». Item in *Epist. ad Ephes.*, iv, 7, supra haec verba: «*Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*».

#### De indifferentia ad libertatem arbitrii requisita.

Formale constitutum liberi arbitrii consistit in pleno dominio supra proprios actus, seu in iure regendi seipsum, cum indifferentia dominatrice.

Quoniam vero indifferentia includitur in ratione libertatis arbitrii, indifferentia in genere opponitur determinationi nisi unum et multipliciter dividitur:

Indifferentia per respectum	ad obiectum	indifferentia <i>subjectiva</i>	quoad <i>appraehensionem</i> quoad <i>reprehensum</i>
		indifferentia <i>subjectiva</i>	
	ad actionem	potentialis et <i>passiva</i> - in potentia ad utrumlibet	
		activa et <i>activa</i> - in electioe libera.	

Ut videamus, ad libertatem arbitrii sufficit indifferentia quatuor modalitatibus expressis designatis in hac synopsi.

A) *Relate ad obiectum*: Indifferentia *objectiva* est qua obiectum proponitur potentia ut perinde se habeas ad terminandos oppositos ejus motus, v.g. volitionem vel aversionem.

Indifferentia *subjectiva* seu formalis est qua potentia vicissim ex parte sui perinde se habet ad obiectum vel acceptandum, vel repudiandum.

Denique haec indifferentia subjectiva est vel *quoad specificationem* vel *quoad exercitium*. Quoad specificationem si sit ad actus contrarios, v.g. ad amorem et odium: *quoad exercitium*, si sit ad agendum, vel non agendum.

B) *Relate ad actionem*: Indifferentia *passiva et potentialis* in ipsa potentia ad utrumlibet invenitur: indifferentia *activa et activa* est in ipsa electione libera, quo cum indifferentia dominatrice fertur ad bonum particulare. Indifferentia potentialis et passiva est cum voluntas obiosa est et suspensa ab actu. Haec quidem tollit gratia applicans voluntatem ad actum, sed non pertinet ad essentiam libertatis, imo est ejus imperfectio, cum omnis potentia perficitur per suum actum propter quem est. *Alia sequeretur quod Deus, qui semper est in actu, non esset liber*; et tunc voluntas quoties ugeret, etiam supposito quod ex se sola ageret independenter a multitudine divina, amitteret libertatem, tam tolleretur ista indifferentia potentialis et passiva.

Indifferentia *activa actualis* et activa est dum voluntas sic agit ut relinquat potentiam non agendi, et haec indifferentia, ut videmus, est rei essentia libertatis, quam non tollit gratia per se effusa, sed conferri (I<sup>o</sup>, q. 19, a. 8); quia non solum movet ut fiat actus, sed ut liber fiat, id est servata potentia non agendi.

Indifferentia igitur potentialis in quam insinuat molinistas non rei tunc momenti. Non existit in Deo, nec dum actu eligimus libere.

Indifferentia autem activa est vel *physica*, vel *moralis*. Physica est facultas agendi vel non agendi; moralis est facultas bene vel male agendi.

**Quantur**: Inter has indifferentias, quoniam est de ratione libertatis arbitrii?

*Respondetur*: 1<sup>o</sup> Contra Jansenistas: Ad libertatem arbitrii requiritur saltem indifferentia *quae excludit naturalem necessitatem ad unum determinatum*. Sic, ut dicimus, libertas arbitrii differt a libertate spontaneitatis, quae daretur brutum animi operator ex naturali instinctu vel iudicio ad unum determinatum. Cf. *de Verit.*, q. 22, a. 6; q. 24, a. 6; I<sup>o</sup>, q. 83, a. 1; I<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, q. 10, a. 1, ad 1<sup>um</sup>. Proprium est *naturae* ad actionem determinari ex necessitate suae essentiae; voluntatis vero seipsam determinare per intellectum. Unde Cajetanus in I<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, a. 10, a. 1, ait: *Differt voluntas a natura in hoc quod natura causat quia est, nempe ex necessitate suae formae naturae ad unum determinatum. Voluntatis vero causat quia vult, nempe non ex sua naturae forma, sed ex propria determinatione intellectu, a prout voluntas est dominia vel actus* (I<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, q. 10, a. 1, ad 1<sup>um</sup>).

Officiunt jansenistas: Voluntas sufficienter differt a natura, prout agit non recte inpetit, sed cum luce seu directione rationali: nec requiritur indifferentia.

*Respondetur*: Sic voluntas distingueretur a natura non cognoscatur, sed non distingueretur a natura cognoscatur, in qua sunt

eum directione rationis artus naturales, ex sua essentia determinati, non liberi, ut amor beatitudinis. Nam volutus ex natura sua ad hunc morem determinatur ex necessitate; habitu quidem semper, actu vero cum proponitur res in qua est videnter beatitudo. Unde S. Thomas, 1<sup>a</sup>, q. 81, a. 1, ad 3<sup>am</sup>, ait: « Appetitus ultimus huius non est illis quorum dominus sumus ».

2<sup>o</sup> *Indifferentia obiectiva requiritur ad libertatem arbitrii.* Cf. 1-11<sup>a</sup>, q. 10, a. 2. Huius ratio est quia impossibile est ut volutus libere, libertate arbitrii, feratur in obiectum quod sibi necessitate proponitur ut omnimode bonum et amabile; sed solum libere feratur in illa bona quae sibi proponuntur ut sub aliquo aspectu boni, sub alio defectu saltem apparenter. Aliis verbis voluntas naturali necessitate fertur ad obiectum sibi sine indifferentia propositum, ut est unus ille visus. Cf. 1<sup>a</sup>, 1<sup>a</sup>, 82, a. 2, ad 2<sup>am</sup>.

Insuper pateens artus voluntatis est liber, quatenus iudicium a quo praedicat est liberum et in potestate voluntatis. Atqui iudicium non est liberum et in potestate voluntatis si desit indifferentia obiectiva. Cf. 1<sup>a</sup>, q. 83, a. 1, et de tertiis, 1<sup>a</sup>, 21, a. 2. Liberas enim iudicat in ea sita est ut obiectum iudiciale possit sub aliquo aspectu bonum, et sub alio uno bonum sibi liber et amare.

*Obiectio:* Ex S. Thoma, locis citatis, patet quod iudicium in potestate nostra est et liberum, prout possumus ipsam per collationem firmare et de eo iudicare per reflexionem. Atqui hoc est possibile, etiam sine indifferentia obiectiva. Ergo indifferentia obiectiva non requiritur.

*Respondetur:* Intellectus recte potest supra iudicium necessarium, reflexione cognoscitiva, comitari; cognitione iudicativa et deliberativa, ita ut iudicium sit in potestate nostra, nega. Non enim est in potestate nostra assentire principio contradictorius vel conclusum morem geometricum demonstrare. Cf. 1-11<sup>a</sup>, q. 17, a. 6: « Assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est... quando apprehensus non ita continetur intellectum, quia possit assentire vel dissentire propter aliquam causam ».

3<sup>o</sup> *Indifferentia formatis et subiectiva est de ratione libertatis arbitrii, quia haec sequitur ex indifferentia obiectiva.* Allegoria voluntas non indifferenter tenderet ad obiectum; non sese determinaret, sed determinaretur a sua natura.

4<sup>o</sup> *Indifferentia moralis, seu ad bene vel male agendum, non est de ratione libertatis, sed potius de ejus imperfectione est.* Cf. 1<sup>a</sup>, q. 62, a. 8.

Huius ratio est quia non est de ratione potentiae in bonum ordinatae, quod debeat in malum. Sed liberum arbitrium ordinatur in bonum, sicut et ratio ordinatur in verum. Ergo non est de ratione liberi arbitrii ut tendat in malum potiusquam sicut non est de essentia rationis ut tendat in falsum. Ad rationem dominam supra proprios artus non pertinet potestas abutendi, sed solum intendi.

Sic in Deo, in Christo, in beatis est perfectissima libertas arbitrii, cum summa impeccabilitate conjuncta.

5<sup>o</sup> *Ad libertatem arbitrii non requiritur necessario indifferentia quoad specificationem, sed sufficit indifferentia quoad exercitium.* Eadem haec secundo sufficit ad perfectum dominium. Hinc ipso namque quod exercitium actus non sit voluntatis ex necessitate praesentium, voluntas censetur perfecta sub iuris in productione huius actus; de eo ad arbitrium disponit ipsa quoque efficit, cum quia est, non ex natura determinatione, sed quia nulli ex proprii rationis determinatione. Cf. *Contr. Gentis*, II, c. 47, 48.

*Obiectio:* S. Thomas in 1<sup>a</sup>, q. 81, a. 1, ad 3<sup>am</sup> dicit: « Appetitus ultimus huius non est de his quorum dominus sumus ». Atqui hic amor est liber quoad exercitium. Ergo haec libertas non sufficit ad libertatem arbitrii.

*Respondetur:* Amor beatitudinis in hominem non est liber quoad exercitium nisi prout possumus de beatitudine non cogitare; sed si de cogitatione, iudicium non est indifferens et volutus ex natura sua ad hunc actum necessatur. Et revera hoc beatitudinis desiderium includitur in omnibus actibus suis.

*Quaeritur:* An requiratur aequilibrium ad libertatem arbitrii. Cf. BULLEART, *Tr. de actione humana*, diss. II, n. 1, in fine.

Quidam dicunt quod indifferentia agendi et non agendi est aequilibrium. Atqui gratia per se efficit determinationem voluntatem ad unum ritum per modum liberi, tollit aequilibrium. Ergo ad libertatem arbitrii non requiritur aequilibrium.

*Respondent theologi:* Nos neque rem, neque nomen aequilibrium in hoc intellectu agnoscamus, quia illud non legimus neque in S. Scriptura, neque in doctrinibus Ecclesiae, neque in S. Augustino, neque in S. Thoma.

Insuper si per aequilibrium intelligitur aequitas propensionis et facultatis, tunc facultatis aequum ministerio sufficientis tam ad bonum quam ad malum, falsum est; nec requiritur ad libertatem. Haec est aequilibrium quod exprimitur dum Molina dicit: « Auxilio repulsi dari potest ut unus euentorum convertatur et alius non... » (*Concordia*, tit. parisiensis, 1876, p. 51). « Uno et auxilio gratiae minui potest quia alijatus resurgere, quando alius auxilij auxilium non resurgit donecque perseruet » (*Ibid.*, p. 56).

Hic esset contra principium praedestinationis (quid habes quid non accepisti? et contra principium universalissimae causalitatis divinae.

Si vero per aequilibrium intelligatur potentia resistendi cuius gratiae, simul et potentia vincendi quoadlibet recreationem cum Dei auxilio, tunc aequilibrium adhibemus, quia illud ubi est quod indifferentia actus ipsa per gratiam per se effluentem non tollitur (quia sub gratia efficaci remanet potentia ad oppositum), sed inuicem dicitur aequilibrium. Ita optime dicit Bullart, loc. cit.

### Examen determinismi psychologici.

Hucusque vidimus quomodo libertas humana secundum S. Thomam fundatur in ratione, et simul etiam vidimus varias indifferentiae species.

Nunc transcendendum est ad secundam partem, ad ostendendam *conclusionem libertatis humanae cum infirmo motui sufficienti*.

Exponenda est haec pars per modum confrontationis determinismi psychologici.

Prima obiectio ex motu sufficienti proponitur a Leibnitz; sed invenitur jam apud S. Thomam saltem tribus locis, nempe I-II<sup>a</sup>, a. 10, a. 2, 1<sup>a</sup> obiectio; item a. 3 et I-II<sup>a</sup>, a. 13, a. 6, 3<sup>a</sup> obiectio.

**Solvuntur objectiones determinismi psychologici.** — Objectiones determinismi psychologici solvuntur a S. Thoma in art. 2 et 3 et obviatioribus determinismi sui illi « theologici » in a. 4.

Ex solutione objectionum quae sequuntur apparebit conciliatam liberi arbitrii cum motivo sufficienti.

1<sup>a</sup> Obiectio: Ex motivo sufficienti. Est prima obiectio praesentis articuli 2<sup>i</sup>, item I-II<sup>a</sup>, q. 13, a. 6, 3<sup>a</sup> obj. et de Malo, q. 6, a. 1, 15<sup>a</sup> obj. Denum obiectio ista proponitur a Leibnitz, et est fundamentum ejus determinismi psychologici. Cf. opus nostrum *Deum*, p. 655 ss.

Sic proponitur obiectio initio hujus articuli secundi: Motivum vere sufficiens movet mobile ex necessitate. Atqui hominum particulare volitum se habet ad voluntatem ut motivum vere sufficiens. Ergo hoc bonum particulare movet voluntatem de necessitate.

**Respondetur:** Distinguo majorem: Motivum absolute sufficiens et exprens capacitem mobilis, movet mobile ex necessitate, *concedo*: motivum relative sufficiens ad electionem et non exprens totum capacitem mobilis, movet mobile ex necessitate, *negō*. Contradistinguo minorem: Bonum particulare volitum se habet ad voluntatem ut motivum vere sufficiens ad necessitandam voluntatem, *negō*; ad electionem liberam huius obiecti potius quam alterius, *concedo*. Cf. *de Malo*, loc. cit.

**Instantia:** Atqui bonum particulare, quamvis limitatum, est motivum absolute sufficiens et necessitans. Et hoc probatur: Voluntas movetur a suo obiecto sicut appetitus sensitivus a suo. Atqui appetitus canis famelicus ex hoc quod est insatiabilis non remanet liber manducandi buccellam panis. Ergo pariter voluntas ex hoc quod ordinatur ad bonum universale non remanet libera erga bonum particulare.

**Respondetur:** Distinguo majorem: Voluntas movetur a suo obiecto, *supposito indifferentia iudicii fundata in cognitione boni universalis*, concedo; *secus*, nego. Conceditur minor, et distinguitur conclusio in eodem sensu ac maior.

Haec obiectio proposita a nominalistis ostendit quod sensus istius non potest admittere libertatem, sed solum spontaneitatem, ut videtur Hume et etiam Bergson.

**Instantia:** Etiam si admittatur distinctio inter appetitum sensitivum et intellectum, remanet difficultas. Nam: In parte spirituali animae voluntas movetur a bono, sicut intellectus a vero. Atqui intellectus, etsi ordinatur ad verum universale, non est liber circa verum particulare. Ergo voluntas etsi ordinatur ad bonum universale, non est libera circa bonum particulare.

**Respondetur:** Transcat maior. Distinguo minorem: Intellectus... non est liber circa verum particulare *demonstratum*, concedo; *circa verum particulare opinabile*, nego. Eodem modo distinguitur conclusio: Voluntas... non est libera circa bonum particulare, *ex omni parte bonum*, transcat; *non ex omni parte bonum*, nego.

Ad majorem diximus « transcat », quia intellectus trahit res ad se et sic reducit plures rationes ad necessitatem primorum principiorum; dum, e contra, voluntas trahitur *ad rem* in ipsa bonum est semper tantum, nisi agatur de Deo. Cunctis tamen quod quaedam bona particularia sunt ex se ex omni parte bona, ut *esse*, *vivere*, *intelligere*, et sic per se necessitant non quoad exercitium, sed quoad specificationem, et non possunt repudiari nisi per nocilem, propter incommoditatem adjunctam.

**Instantia:** Sed non remanet libertas seu indifferentia iudicii de bono particulari. Ergo stat difficultas. Et probatur: Admiratio esthetica, etsi ordinatur ad pulchrum universale, ex necessitate rapitur ab aliquibus operibus pulcherrimis, v.g. a statua Moisis sculpta a Michaeli Angelo, vel a symphonia beethoveniana. Ergo pariter voluntas etsi ordinatur ad bonum universale, rapitur necessario a quibusdam bonis particularibus.

**Respondetur:** Distinguo conclusionem: Voluntas movetur necessario a bonis particularibus in quibus *miscetur ratio mali vel insufficientis*, nego; in bonis particularibus *ex omni parte bonis*, ut *esse*, *vivere*, *intelligere*, subdistinguo: *per se*, concedo; *per accidens*, nego.

**Instantia:** Sed ex ipso naturali desiderio finis tollitur indifferentia iudicii (Est 3<sup>a</sup> obiectio S. Thomae). Nam: Ex necessitate volumus bonum, seu beatitudinem in generali, Atqui finis est ratio volendi media. Ergo ex necessitate volumus etiam media.

**Respondetur:** Concedo majorem, quoad specificationem, Distinguo minorem: Finis est ratio volendi *necessaria media hic et nunc* *efficienter necessaria ad beatitudinem*, ut *esse*, *vivere*, *intelligere*, concedo; *necessaria alla media*, nego: hic libere voluntas vult.

**Instantia:** Sed saltem in ordine morali iudicium practicum est semper necessarium. Nam:

Regula voluntatis debet esse necessaria, secus ruit ethica. Atqui iudicium practicum est regula voluntatis, v.g. iustitia est serranda. Ergo iudicium practicum est necessarium.



*Respondetur:* Distinguo maiorem; Regula voluntatis debet esse necessaria quoad principia et conclusiones ethicæ, concedo; regula voluntatis debet esse necessaria quoad iudicium practicæ practicum præsentis, nego. Transient minor. Distinguo conclusionem sicut maiorem; quoad principia et conclusiones ethicæ, concedo, quoad iudicium practico-practicum formativum a præsentia, nego.

*Explicatur:* Iudicium speculative-practicum ad scientiam moralem pertinet, et constituit advertentiam in peccatore. Iudicium practico-practicum per præsentiam interminandum non est *psychologicè necessarium hic et nunc*; et peccator quamvis iudicet speculative quod iustitia sit servanda ubi alius hominibus, præsertim erga seipsum, tamen in praxi indiget quod hic et nunc iniustitia erga alterum est sibi simpliciter bona propter malam dispositionem sui appetitus. Dicere potest enim poeta: *Video meliora proboque* (iudicium speculative-practicum), *deteriora sequor* (iudicium practico-practicum et electum).

*Instantia:* Attamen vi principiorum causalitatis et rationis sufficientis tollitur hæc indifferentia. Ergo remanet difficultas. Etenim: Eadem causa in eisdem circumstantiis nequit producere diversos effectus. Atqui hoc faceret libertas iudicaverit. Ergo hæc non existit.

*Respondetur:* Eadem causa determinata ad unum, in eisdem circumstantiis nequit producere diversos effectus, concedo; eadem causa non determinata ad unum, in eisdem circumstantiis, nequit producere diversos effectus, nego.

*Instantia:* Sed voluntas non potest eligere nisi determinetur ab intellectu. Atqui intellectus in eisdem circumstantiis non potest mutare suum iudicium; nam hæc mutatio esset sine ratione essendi. Ergo voluntas in eisdem circumstantiis non potest suam electionem mutare.

*Respondetur:* Transient maior; nam ita est quoad specificationem. Distinguo minorem: Intellectus in eisdem circumstantiis non potest mutare suum iudicium, si objectum circumstantiis restat sit infallibiliter determinans, concedo; secus, nego.

*Instantia:* Objectum circumstantiis vestitum est infallibiliter determinans. Nam:

Objectum eligi nequit nisi iudicetur melius altero. Atqui hoc iudicium necessario fundatur in ipso objecto circumstantiis vestito. Ergo hoc objectum, sic hic et nunc propositum, est infallibiliter determinans.

Hæc objecto proponitur a S. Thoma infra; a. 13, q. 6, object. 3<sup>a</sup>.

*Respondetur:* Distinguo maiorem; Objectum eligi nequit nisi iudicetur altero melius absolute, nego; altero melius relative ad voluntatem sic affectam libere, concedo. Contradistinguo minorem: Hoc iudicium necessario fundatur in objecto solo, nego; fundatur etiam in voluntate, quæ determinat indifferentiam iudicii, concedo.

Ultimum iudicium practicum sic dependet a dispositione actuali ipsius liberatis, quæ dispositio est initium electionis mutabilis prout inclinatur: e.g. voluntas vel ad vitium vel ad virtutem, saltem

volens potest objectum alliciens non resistere, ad manifestandum libertatem suam. Ratio est quia ex parte solius boni particularis etiam circumstantiis vestiti, non est motum infallibiliter determinans<sup>1</sup>. Hoc apparet præsertim in quibusdam actibus in quibus invenitur maxima libertas, præsertim in Deo.<sup>2</sup>

\* \* \*

**Dubium:** — Utrum necesse sit electionem semper dirigere ab uno ultimo iudicio prædicto, quo objectum electum iudicatur hic et nunc melius opposito quamvis possit esse absolute minus aut æquale opposito. Cf. BACLUANT, de Act. hum., diss. III, c. 6, paragr. 4.

*Respondetur:* communiter thomistæ contra Suarez affirmative. Præcipue ultimum iudicium dirigens immediate electivum, quia nihil volitum nisi præcognitum et convulens, et nihil præcognitum nisi judicatum ut conveniens hic et nunc. Nam voluntas sine directione intellectus est potentia inertia. Hæc responsio nequaquam invenitur apud S. Thomam infra, q. 13, a. 6, ad 3<sup>um</sup>.

**Obiecto Suarezii:** Sufficit quod duo bona sint proposita ut hic et nunc æqualia nisi etiam inæqualia, et ubique ultime iudicio voluntas eligit *quia vult*, quia stat pro ratione voluntas: præsertim si hæc duo bona appareant hic et nunc æqualia.

*Respondetur:* Suarez exaggerat in sensu indeterminismo.

Tunc verbum «*quia vult*» se tenet non solum ex parte agentis seu voluntatis, sed ex parte motus sui objecti ultimi iudicii practici. Etenim semper voluntas eligit *quia vult* ex parte agentis, etiam quando eligit majus bonum vel æquale bonum. Tunc illud verbum «*quia vult*» concurrens specialiter tamquam motivum ex parte objecti. Iam si homo sic eligens interrogatur quare minus bonum præ majori eligat, aut istud inter æqualia, allegabit pro ratione et motivo *quia vult*. Ergo habet pro motivo eligendi suum beneplacitum, quod uni

<sup>1</sup> Nam illud bona sunt, etsi inæqualia inter se (ut objectum vicinior ad objectum vult), sunt æqualiter infinite distantia a bono infinito, in hoc sensu quod complere præcedunt infinitam capaciem esse amplitudinem voluntatis nostræ, nec possunt enim hinc inde allicere. Sub isto aspectu duo bona æqualia, etsi inæqualia inter se, sunt æqualiter infinite distantia a bono infinito. *Quia vult inquit:* ex utraque parte enim est distantia infinita, *quælibet ut inquit, quælibet altera in ratione vult.* Sicut alii nominis esset ab æterno, tunc duratio ejus infinita in parte ante non resti longior quam secundo præterito, nisi in ratione finis. Ergo non est ratio infallibiliter determinans ad eligendum hoc bonum infinitum potius quam alterum.

<sup>2</sup> Ita Deus secundum suum beneplacitum vult: vult eligere mundum in tali instanti potius quam nullo alio ante pulo post, aut multum antea. Item libertate eligit illum angelum esse superiorum mundum, quam potius vel eodem per se vel alterum creare et sic semper; non est enim supremum possibile. Item libertate eligit dare talem gratiam humilis servus anime Christi: potius vel absolute dare gratiam aliorum. Item libertate eligit dare gratiam gloriam S. Paulo aut S. Augustino etc. Item libertate eligit B. Mariam Virginem in matrem suam, potius vel aliam eligere, vel deesse enim privilegia; item eligit populum Ieremæ ante adventum Christi et potius vel alium populum eligere.



applicat et non alteri. Sic intelligitur comicene dictum: *Stat pro ratione voluntas*. Beneplacitum autem hominis sapie est contra rationis regulam; alium e contra beneplacitum Dei, et sic liberissimum, semper est conforme suae sapientiae infinitae; et sapientia iudicat quod in his quae non possunt necessario determinari, conveniens est agere secundum beneplacitum, v.g. ad erandum hoc instanti potius quam nunc aut post, ad conferendum huic electo talem gradum luminis gloriae potius quam alium. Cf. I<sup>a</sup>, q. 23, a. 5, ad 3<sup>um</sup>.

*Instat Suarez*: Deus prudentissimus agens eligit bene mundum, relicto meliori, etiam staute iudicio et cognitione practica melioris. Ergo a fortiori nos, qui saepe imprudenter agimus, possumus ele-  
ligere alique ultimo iudicio practico.

*Respondetur*: Distingo anteedens; Deus eligit minus bonum *in parte rei electae*, concedo; *ex parte nostri eligendi*, nego.

Etenim quavis hic mundus, ex parte suae bonitatis intrinsecae, sit minus bonus quam alii mundi quos Deus eligere potuisset, tamen est quid melius et convenientius ex parte nostri: nam hoc motivum est Dei beneplacitum huic mundo et non alteri applicatum. In his enim quae ex liberalitate et gratia fiunt, ipsa gratia gratificans, se-  
pe *est vult n.* se tenet ex parte objecti sui motivi, ut alietum est.

Insuper differt voluntas divina a voluntate nostra, prout nostra voluntas supponit bonitatem in rebus et ab ea movetur; voluntas autem divina non supponit bonitatem in rebus, sed facit eam diligendo et eligendo. Sic Deus infundit etiam bonitatem electionis nostrae liberae. Unde Deus non eligit creaturas, quia sunt magis vel minus bonae, sed contra res sunt magis vel minus bonae secundum quod eas Deus magis vel minus diligit. Cf. I<sup>a</sup>, q. 20, a. 4; Utinam Deus meliorem magis diligit. Responso est quod Deus saepe meliorem diligit; nam meliorem sunt prout sunt magis dilecta a Deo.

Sic solvitur etiam obiectio Leibnitzii contra absolutam libertatem creationis.

Dicit Leibnitz quod Deus non esset sapiens, nec bonus si non creasset, et al non creasset mundum optimum inter mundos possibiles, quia non fecisset id quod melius est.

*Respondetur* eum omnibus scholasticis Deus nunc potest velle inter bona creabilia *absoluto melius*, quia nullum est supremum possibile seu creabile. Ut ait S. Thomas, I<sup>a</sup>, q. 25<sup>a</sup>, 6, Deus potest facere melius ex parte rei, quia *« quilibet re a se facta, potest facere aliam meliorem »*, sed non potest facere *melius* (adverbialiter) ex parte modi agendi, scilicet cum maiori sapientia et potentia. Et, ut vidit Joannes a S. Thoma<sup>1</sup>, gloria Dei externae, tanto el melior est, quanto magis in creaturis iuxta liberum voluntatis suae consilium operatur ». Sic summum Septentium liberissime « indit in orbe terrarum » (Prov., viii, 23).

<sup>1</sup> Cf. tract. De Deo, I<sup>a</sup>, q. 19, disp. 1<sup>a</sup>, a. 5 et 7, n. 21. Item. GABRIEL-LE-GRANDE, Dieu, p. 687.

Sic, ait Joannes a S. Thoma<sup>1</sup>, « non solum Deus vult sibi melius ex bonis divinis, sed ex bonis creatis vult sibi melius formaliter, id est magis secundum eam voluntatem, licet ex parte rei materialiter electa non sit semper id quod est melius absolute ».

Ita obedientia nobis imperat non semper id quod melius est in se materialiter, sed id quod est hile et nunc pro nobis formaliter melius secundum beneplacitum Dei.

\*\*\*

**Dubium ultimum:** Majus dubii occasio est responsio ad 3<sup>um</sup> nostri articuli.

An supposita libera et efficaci intentione finis, si unum solum medium occurrat ad hunc finem obtinendum, voluntas hypotheticae necessitate ad electionem hujusmodi medii. V.g. qui vult efficaciter sanitate et ridet eam obtineri non posse nisi per resecti amputationem, necessitate ad huc medium volendum?

*Respondetur affirmative*, saltem pro eo tempore quo finis est per illud medium obtinendus Ratio est quia non potest voluntas velle efficaciter impossibile: sed ita esset si velle efficaciter obtineri finem et non vellet unum medium obtinendi finem. Sed sic necessatur momento executionis, seu obtentionis; nam aliquis potest efficaciter velle finem, v.g. sanitate, et suspendere volitionem unius medii, v.g. abscissionis membri, quoesque est executioni mandandum. Quod si tunc refugiat, convincitur relinquere intentionem efficacem finis.

Notandum est quod haec necessitas eligendi hoc medium unicum est *hypothetica* nempe ex suppositione intentionis finis, quae libera est. Ergo haec necessitas hypothetica non tollit libertatem requisitam ad meritum et demeritum.

Sic sufficienter examinatus est determinismus psychologicus: nihil probat contra doctrinam traditionalem de libero arbitrio.

### ART. III. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB APPETITU INFERIORI.

**Status questionis.** — Ille articulus est contra determinismum potius physicum et physiologicum, prout mediantibus passionibus objecta externa vel variationes atmosphaerae influunt in voluntatem nostram, prout etiam temperamentum physiologicum inclinat ad virtutem vel ad vitium. V.g. dantur homines qui sunt natura mansueti sicut agni, alii vero similes lupi feroces.

Objectiones sic propugnantur a S. Thoma<sup>1</sup>: 1<sup>a</sup> Ex ipsa auctoritate S. Pauli dicentis: *« Non enim quod vult bonum hoc ago, sed quod volo malum, hoc ago »*, praesertim propter concupiscentiam, quae sequitur peccatum originale.

<sup>1</sup> Ibid.

2<sup>a</sup> Aristoteles dicit: *Quintis annisquisque est, latius finis videtur vi*. Actuali uero est in potestate voluntatis quod statim passionem subiiciat.

3<sup>a</sup> obiecto est quasi eadem.

Responsio est *negativa*.

In arg. *« sed contra »* refertur ad quod Dominus dixit ad eum. delem Chlu: *« Quare iratus es? Subter te vrit appetitus iustus, et tu dominaberis illius »* (Gen., IV, 7).

Sunt tres conclusiones:

1<sup>a</sup> *Conclusio*: Homo in quo ratio totaliter ligatur per passionem, immutatur moretur a passione appetitus sensibili.

Ratio est quia tunc non est mens, nec proinde indifferentia iudicii, nec motus voluntarius. Ita colligitur, ait S. Thomas, *« in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt »*. Tunc homo est sicut animal brutum.

2<sup>a</sup> *Conclusio*: Quando iudicium rationis non totaliter impeditur a passione, homo non moretur ab ea necessario, sed libere.

Ratio est quia sic movetur ab obiecto valde quidem alliciente, sed cum indifferentia seu mutabilitate iudicii. Mutatur tamen liberis prout agitur impetus passiovis, et, ut dicit S. Thomas, *« quantum ad aliquid, iudicium rationis remanet liberum, et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis »*. Item ad 2<sup>am</sup>: *« Aliquando etiam ratio obducitur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum »*.

3<sup>a</sup> *Conclusio*: Si motus voluntatis nihil, non ex necessitate sequitur passionem.

Nam homo quando accessitatur a passione, ut dictum est in prima conclusione, tunc nullus adest motus voluntarius.

Ex ista 3<sup>a</sup> conclusione apparet quod S. Thomas non admittit motum subitaneum voluntatis esse necessarium, quia dirigitur a iudicio rationis, et iudicium rationis de homine confirmari passioni est mutabile.

Ad 2<sup>am</sup>: S. Thomas explicat verba S. Pauli: *« Quod volo mutum, illud facio »*, mutat quod a voluntate non potest facere quia motus concupiscentiae insurgat. Hic textus asserri potest ad probandum quod secundum S. Thomam motus primo-primi sensuslibetis non sunt per se, sed subito homo movetur vel divergit cogitationem ad alia. Cf. *ILLUSTR. de Passione*, diss. IV, n. 2. Damata est iudicium Baji: *« Prava desideria quibus ratio non consentit, et quae bonum iustitiae patitur, sunt prohibita precepto »* *Non concupiscitis*. Vide in DENZING., 1854, 1855, 1873, 1875. Item propus. doctrinalis Quesnel, ibidem, 1893.

Per oppositum Molinos dixit: *« In occasione translationum etiam furiosorum nulla non tenetur resistere »* (Denzing., 1257, item n. 1261), item damnata est illa propositio ejusdem Molinos (cf. Denz., 1276) quia negat hos motus primo-primos adhuc quandoque

existere post purificationem animae. Unde non valet haec interpretatio quorundam exegetarum qui dicunt hanc rebellionem carnis de qua loquitur S. Paulus dum dicit *« Datus est mihi stimulus cornu mure, angulus Sathanae qui me circumphicit »* (II Cor., XII, 7) esse solam vite justificationem.

Ex praevitatis damnationis propositionum Baji et Quesnel non solum habetur quod concupiscentia non habetur, ut fomes, non est proprie peccatum, sed etiam habetur quod motus primo-primi sensuslibetis non sunt peccata, si homo eis resistit aut cogitationem suam ad aliud divergit. Remanet, ut dicitur in eadem responsione ad 1<sup>am</sup>, quod voluntas potest non velle concupiscere, aut concupiscere non consentire.

Ad 2<sup>am</sup>: Respondetur ad hanc objectionem: Non est in natura nostra voluntatis qualis statim passio subiiciatur. Ad quod dicendum est iudicium rationis remanere saltem aliquo modo liberum. Et secundum hoc voluntas potest saltem se tenere ne passionem sequatur.

Ad 3<sup>am</sup>: Voluntas potest moveri ad aliquod particulare bonum ethice sensibile, absque passione appetitus sensitivi. V.g. si aliquis ingrosset nullum appetitum habens ad cibum solummodo, vult tamen manducare ad sustentationem corporis, vel bibere medicum amara cum nausea.

Sic igitur solvantur objectiones determinismi physici aut physiologici in memoriam revocando medium demonstrativum liberi arbitrii. Sciens remanet saltem aliquo modo indifferentia seu mutabilitas iudicii. Si vero tollitur cum usu rationis, tunc actus non est amplius voluntarius, sed est animalis aut automatus.

Videmus ergo conciliationem liberi arbitrii cum motivo obiectivo subalterni. Nam, ut diximus, motum istud est relative sufficiens ad electionem liberam, sed non absolute sufficiens ad necessitandum voluntatem, quia non explet capacitatem ejus. Et duo bona finit, quatenus ad invicem inaequalia, aequo distant a Bono infinito.

Nunc transendum est ad III Partem, nempe ad conciliationem libertatis humane cum motibus divinis, et ad confutationem determinismi de dicti *« theologiae »*.

#### ART. IV. — UTRUM VOLUNTAS DE NECESSITATE MOVEATUR A DEO QUOAD EXERCITIUM.

Quod hoc problema cf. praesertim I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 10, a. 1; I<sup>a</sup>, q. 10, a. 8; q. 105, a. 1; de Verit., q. 6, aa. 3 et 5; q. 23, a. 6; Contra. Gent., III, re. 88, 89, 90, 104; de Malo, q. 6, a. 1; de Potent., q. 3, n. 7.

Nota quod S. Thomas longius de hoc traxit hic quam in tractatu de Gratia, quia est quaestio generalior.

Status quaestiois. — Hic solvantur objectiones determinismi divini, ex qua oritur doctrina Calvini et Lutheri de gratia efficaci.

hæ objectiones renovantur a molinistis contra thomistas. Manifestum est quod objectiones molinistarum contra nos non differunt ab objectionibus hic positis a S. Thoma. Non enim igitur in isto utrimque de sola libertate a coactione seu de spontaneitate, sed etiam de libertate a necessitate.

Hæ sunt objectiones articuli:

*1<sup>a</sup> Obiectio:* Omne agens cui resisti nequit, ex necessitate movet. Atqui Deus infinite potenti resisti nequit. Ergo Deus ex necessitate movet.

Hoc dicunt Calvinistæ et Lutherani; et non satis notatur quod molinistæ conveniunt cum his hereticis quoad hanc majorem, scilicet: *Deus, movens gratia intrinsece efficaci, ex necessitate movet*. Sed differunt ab hæreticis in minori, scilicet: *Atqui gratia est intrinsece efficax*. Quæ quidam minor affirmatur ab hæreticis, negatur vero a molinistis. Nos autem, ut statim videbimus, rejicimus majorem communiter admissam a prioribus protestantibus et a molinistis.

Quæ quidem sic synoptice reddi possunt:

#### Protestantismus

Deus movens gratia intrinsece efficaci, ex necessitate movet. Atqui gratia est intrinsece efficax. Ergo Deus ex necessitate movet.

#### Molinismus

Deus movens gratia intrinsece efficaci, ex necessitate movet. Atqui Deus non ex necessitate movet. Ergo gratia non est intrinsece efficax.

#### Thomismus

Deus movens gratia intrinsece efficaci, non ex necessitate movet. Atqui gratia est intrinsece efficax. Ergo Deus non ex necessitate movet.

Bene notandum est quod prima obiectio presentis articuli est obiectio renovata a molinistis contra nos; et, ut videbimus, S. Thomas non respondet ad illam negando efficacitatem intrinsecam motionis divinæ, sed e contra affirmando quod motio divina se extendit etiam ad modum liberum electionis nostræ.

*2<sup>a</sup> Obiectio* est minoris momenti.

*3<sup>a</sup> Obiectio* est communiter renovata hodie a molinistis, et est doctrina priorum protestantium, scilicet: *Operatio Dei esset inefficax, si voluntas nollet id ad quod Deus cum movet*. Atqui operatio Dei nun est inefficax. Ergo voluntas nun potest velle oppositum ejus ad quod a Deo movetur.

**Responsio** tamen est affirmativa, scilicet. *Deus sic movet voluntatem quod nun ex necessitate eam ad unum determinet.*

Probatum auctoritate: *Moeti*, xv, 14: *«Deus ab initio constituit hominem, et relinquit illum in manu consilii sui»*. Non ergo ex necessitate movet voluntatem.

Quoad definitiones Ecclesiæ citanda est definitio Concilii Tridentini contra priores protestantes: «Si quis dixerit liberum hominibus arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assensum Deo excitanti utque vocanti, quo ad obtinendum justificationis gratiam se disponat ne præparet, neque possit dissentire, si velit, sed vultu luanime quolibet nihil omnino agere, mercede pædare se habere, A. S.» (DENZIG., 813).

(Cf. etiam Denzig. de molinismo et thomismo 1099, 1097, ex quo patet nec primi nec alteri sunt hæretici; item *ibid.*, pag. 340 et 342 textus Benedicti XIII).

Quoad allegationes de hac definitione habitas inter thomistas et molinistas cf. BILVAUT, *de Deo*, disp. 8<sup>a</sup>, n. 4, paragr. 2, ubi solvuntur objectiones a hesione libertatis et ab insufficiencia auxilii pro peccatore, et ab adunitate cum calvinismo. Vide etiam GARNICOU-LAGU., *Dieu*, 5<sup>e</sup> edit., appendix, p. 850 ubi exponitur conclusio controversiæ cum P. D'ALÈS, S. J. et in libris meis *De Deo uno*, 1938, p. 436-460; *de Deo trino et creatore*, 1944, p. 342-352; *de Gratia*, 1948, p. 192-243.

Dicunt molinistæ quod in canone tridentino agitur *de gratia efficaci*, tum quia agitur de gratia cui de facto homo cooperatur et sic convertitur, tum quia agitur de gratia per quam Lutherus et Calvinus illecebant tolli libertatem. Unde secundum Concilium homo potest etiam gratia efficaci resistere de facto, in sensu composito, cum reddendo inefficacem.

Ad hoc respondetur multipliciter:

*1<sup>a</sup>* Sic damnaretur thomismus, dum postea Summi Pontifices, præsertim Benedictus XIII anno 1721 (DENZIG., n. 1097 nota) et Clemens XII anno 1733 cf. *ibidem*, «declaverunt doctrinam thomisticam nullo modo damnatam esse a Concilio Tridentino, nec a Bulla «Unigenitus» contra Jansenistas.

*2<sup>a</sup>* Item obiectio molinistarum jam proposita est a pelagianis et semipelagianis contra Augustinum; et renouet in prima et in tertia obiectio presentis articuli, sicut et in pluribus aliis tunc uti v.g. I<sup>a</sup>, q. 19, n. 8; q. 105, n. 4; *de Verit.*, q. 6, aa. 3 et 5; q. 23, n. 5; *Contr. Gent.*, III, c. 58, 89, 90, 94; *de Malo*, q. 6, a. 1; *de Potent.*, q. 3, a. 7.

*3<sup>a</sup>* Inter Patres Concilii Tridentini multi erant thomistæ, alii augustini, et certo certius noluerunt damnare thomismum; huius rei testimonium horum canonum de justificatione collaboravit thomista Dominicus Soto, post compositionem sui operis *de Natura et Gratia*.

*4<sup>a</sup>* Concedimus molinistis quod in hoc canone agitur de gratia efficaci, et respondimus quod etiam juxta eos, sub gratia quæ vere dicitur efficaci ab extrinseco, homo quavis possit dissentire, non vult de facto, sub ista gratia, dissentire. Alioquin hæc gratia non

<sup>1</sup> Cf. MONTIER, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre de S. Dominique*, V, 441 Cf. BONAUBI ubi loquitur de Solo. Circa Solum vide etiam DUMASCHET, O. P., S. *Thomæ doctrina de præmotione physica*, p. 664.

esset amplius efficax, ne denominativa quidem ab extrinseco, sed esset mere sufficiens. Verum quidem est quod pro eis, hæc gratia non est efficax nisi ex consensu nostro: a Deo prævisio per scientiam medium, sed hæc prævisio quas dependet a consensu nostro, ponit dependentiam in Deo, quam adultere non possumus in eo.

5<sup>o</sup> Iuxta Patres Concilii in hoc canone probabiliter loquuntur de motione et de gratia non solum efficiendi, sed ab intrinseco efficiendi; nam de ea loquebatur Lutherus, et sensus canonis esset quod gratia ista ab intrinseco efficiens non tollit liberum arbitrium, nam homo potest dissentire; scilicet remanet potentia ad oppositum, et non est videlicet omnino quoddam, nihil minime agens et mere passiva se habens.<sup>1</sup>

Unde dicendum est cum Billuart (*de Deo*, disp. 8, a. 4, par. 2) quod patres Concilii certo certius cognoverunt Lutherum et Calvinum defendere gratiam per se efficiendam, et ex hoc principio inferre libertatis destructionem. Unde proposuerunt dicere: Vel Patres Concilii judicaverunt antecessores (scilicet gratiam esse per se efficiendam esse hæreticum; vel solum rationem (scilicet gratiam per se efficiendam asserere liberitatem) esse hæreticum. Non primum, alioquin debuerunt illud propolis et expressis terminis proscribere, quod non fecerunt, et sic damnaverunt ipsum thomismum. Ergo stat secundum: *scilicet probabiliter* Patres Concilii dicere voluerunt quod hæreticum est affirmare per gratiam liberitatem efficacem tolli libertatem. Et in hac affirmatione molinistas cum prioribus protestantibus convenerunt in eorum objectionibus contra thomismum. Ex hoc non sequitur quod ipse molinismus, in sua parte positiva, sit hæresis, sed quod ejus objectiones contra thomismum non servant sensum Concilii.

Ita uno ore nos thomistæ omnes judicamus ex gratia per se efficaci illigillum, uno hæreticæ infamæ everisionem libertatis. Contrarium judicant molinistæ.

Illic videat æquus lector qui verius mentem Concilii interpretatur, et an possit cum aliquo verisimilitudine asseri sententiam thomistarum esse a Concilio Tridentino damnatam.<sup>2</sup>

Iuxta Concilium Tridentinum, agendo de perseverantia doni, sess. 6, cap. 13, declaravit: «Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiæ decesserint, sicut cepit opus bonum, illa perficit, operans velle et perficere» (Philipp., II, 13). (Denzig., 806).

Difficile est videre quomodo prædicta Concilii propositio reconciliari possit cum propositione Molinæ: «Auxilio agendi tunc minori fieri potest ut unus vocabulorum convertatur et alius non» (Concordia, Index ad verb. *Auxilium*). Si ita esset, Deus æqualiter succurreret in his duobus hominibus opus bonum, et unus homo sese discerneret perferret ipse opus inceptum. Revera autem secundum Concilium licens est qui perficit, operans velle et perficere.

Iuxta quod thomismus melius scripsi nunciam Ecclesie nunciat ascendendo ad præteritum, scilicet ad Concilium Aransianum II contra pelagianos et semipelagianos, III, 29: «Nemo habet de suo nisi inordinatum et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus siliis in hac cremo, ut, ex eo quasi guttis imbutamur lustrali, non deficiamus in via» (Denzig., 195).

Perlegendum est totum id quod dictum fuit in illo Concilio. In eo invenitur compendiosa doctrina Augustini de gratia et multis textibus S. Scripturæ adducti contra semipelagianos, et quorum molinistæ non videntur plenum sensum servare.

Textus S. Scripturæ a Concilio citati videri possunt apud Denzinger, 376 sq., 193, 195.

«Inventus sum a non querentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant» (Rom., X, 20, Ps., LXXV, 1); «Præparavit voluntas a Deo» (Prov., VII, LXX); «Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate» (Phil., II, 13). Hic textus bis citatur a Concilio. «Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis; Dei cultus donum est» (Eph., II, 8); «Quid habes non accepisti?» (I Cor., IV, 7). Hic textus citatur in canone II et in conclusionibus. «Gratia Dei sum di quod sum» (I Cor., XV, 19); «Sine me nihil potestis facere» (Joan., XV, 5); «Non quod idonei simus cogitare aliquid a vobis, quasi ex vobis, sed efficacia nostra ex Deo est» (I Cor., III, 5); «Nemo potest dicere Dominum Jesum nisi in Spiritu Sancto» (I Cor., XII, 3); «Quis de vultu tua neceperimus, damus tibi» (I Paral., XXXIX, 14); «Si vos Filii Iherusalem, tunc vere liberi eritis» (Joan., VIII, 36); «Cito anticipet nos misericordia tua, Domine» (Ps., LXXXVII, 8); «Deus meus, misericordia tua preveniet me» (Ps., LXXII, 11); «Omne datum bonum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminis» (Jeron., I, 17). Discrimen autem boni determinativis libero a mala electione est, ut patet, quid optimum: ergo desursum est. «Non potest homo accipere quicquam, nisi fuerit ei datum de celo» (Joan., III, 27).

Iuxta sunt etiam plures alii textus citati a thomistis, speciatim non solum contra semipelagianismum, sed contra molinismum. Vide in Billuart, I, De Deo, diss. 8, a. 2.

«Omnia quæcumque voluit (Deus), fecit» (Ps., CXXXIV, 6); «Operator multo secundum consilium voluntatis suæ. Ergo nos in ipso nunc constitutionem mundi, ut essamus sancti» (Eph., I, 4); ad S. Paulum «Deus præordinavit te ut cognosceres voluntatem ejus et videres iustum et audires vocem ex ore ejus, quia eras testis illius ut omnes homines eorum quas vidisti et audisti» (Act., AP., XXII, 14); «Omnia opera nostra operatus es in vobis» (Isai., XXVI, 12); «Operator in vobis velle et perficere pro bona voluntate» (Phil., II, 13); «Auferam a vobis cor lapideum et dabo vobis carmen» (Ezech., XI, 9); «Faciam ut in præceptis meis ambuletis» (Ibid., XXXVI, 27); «Domine, Rex omnipotens, in ratione enim tua creata sunt cæli, et non est qui possit tunc resistere voluntati, si decre-

<sup>1</sup> Cf. BILUART, *De Deo*, diss. III, a. 4, paragr. 2<sup>a</sup>; item REGINALDUS, *HP verbo Concilii Tridentini*, ubi de gratia dicitur.

<sup>2</sup> Cf. opus ANTHONI HUGONATI, *De verbo Concilii Tridentini*, et MASSOLI, *Deus Thomæ ad Scripturam*, I, disp. 2, n. 9.



veris salvare Israel, Dominus omnium es, nec est qui resistat majestati tuae» (*Isaiah*, xiii, 9); «Domine rex decorum et universae potestatis... transfer cor illius» scilicet regis Assueri Iudaeis infusi. (*Idem*, xiv, 12); «Convertitque Deus spirituum regis in mansuetudinem» (*Ibid.*, xv, 11). Circa quod Augustinus dicit in l. I contra duas epistolas pelagianorum (*Migne*, P. L., vol. 44, col. 549, 638): «Cor regis occultissimam et efficacissimam potestate Deus convertit et transiit ab indignatione ad levitatem», et ideo infallibilitas decreti et motus Dei refertur evidenter ad ejus omnipotentiam et non ad praevisum consensum Assueri.

«Sicut divisiones aquarum; ita cor Regis in manu Domini, et quocumque voluerit, inclinat illud» (*Prov.*, xxi, 1); «Quasi lutum figuli in manu ipsius, plasmare illud et disponere. Omnes vias ejus secundum dispositionem ejus; sic homo in manu illius qui se fecit» (*Ecclesi.*, xxxiii, 13); «Dominus exercituum decrevit et quis poterit infirmare? Et manus ejus extensa et quis avertit eam?» (*Isaiah*, xiv, 27); «In manu ejus sunt omnes fines terrae» (*Psal.*, xciv, 4).

Hi diversi textus elidunt in favorem gratiae per se efficaciam non solum a thomistis, sed et ubi angustinianis, et a S. Thoma et a S. Augustino, qui in libr. de Praedestinatione Sanctorum, c. 8, circa illud Esaias «Auferam a vobis cor lapideum et dabo vobis cor carneum», dicit: «Haec gratia quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur» (*Cf. Migne*, P. L., vol. 44, p. 976). Atqui id Deus infallibiliter praestare non potest per decretum concurrenti indifferenter ad velle vel ad nolle, sed per decretum quod expectet nec supponat consensum et duritiam ablatam, cum ipse Deus, secundum S. Scripturam, det consensum et auferat duritiam.

Item S. Thomas, *de Moto*, q. 6, a. 1, ad 3um: «In omnibus Providentia divina infallibiliter operatur».

Ad has diversas auctoritates respondet molinista Lessius in suo tractatu de Gratia efficaci, c. 18, n. 1: «Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam accipiet, alter respuat, recte dicitur esse sola libertate provenire. Non quod is qui accipit, sola libertate sua accipiet, sed quia ex sola libertate illud discrimen oritur, ita ut non ex diversitate auxilii praevalentis».

Respondent thomistae: Hoc est contra principium praedilectionis quantitativae a Moyse in *Exod.*, xxxiii, 19: «Miserebor ejus misericor, cui volvero» et *Rom.*, ix, 15 «et misericordiam prestabo ejus misericor».

Insuper hoc est contra textum S. Pauli: «Ne supra quam scriptum est, unus adversus alterum inducat pro alio. Quis enim te discernit? Quid habes quod non receperis? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?» (*I Cor.*, iv, 7).

<sup>1</sup> Cf. SALMANT, *De Gratia*, disp. VII, dub. 1, et BILLUANT, *De Deo*, I, diss. 8, a. 2, et diss. 6, a. 3, paragr. 2.

Augustinus insuper ait in *doctrina*, (trakt. 26, initia): «Quare hunc trahit Deus et illum non trahit, vult velle judicare si non vis errare». Thomistae addunt quod juxta S. Paulum *discernit* non ubi alio la mper salutis repeti debet non solum ex parte voluntatis huiusmodi, sed ex parte Dei, nimirum ubi alio per annum electionem et gratiam discernit. Atqui molinismus supponit unum pro alio, puta Petrum a Juda, se discere ut sola libertate, ut expressit fateretur Molina et Lessius, ita ut Petrus converti possit minori auxilio adjuvato quam Juda, Deus decrevisset solum povere Petrum in his circumstantiis in quibus praevidit per servitium melius Petrum consensum 1888.

S. Thomas in suo Commentario super textum paulinum «Quis enim qui te discernit?» (*I Cor.*, iv, 7) dicit: «Tu tempus discere non potes a massa perditionis. Unde non habes in te unde contra alium superbia... vel superbiorem te facias proximo tuo?».

Pariter Angelicus, l. q. 20, a. 8, formulat principium praedilectionis secundum quod nullum eis creatum esset alio melius, si non esset praedilectum a Deo, cujus minor est causa, omnis boni creati. Unde apte dicit Bossuet: «Oportet la captivitate religioe intellectum nostrum coram magno gratiae mysterio, et confiteri amplius esse gratiam, scilicet sufficientem et efficacem, quarum primum reliquit voluntatem nostram inexcensabilem coram Deo, et alterum impedit ne voluntas nostra in seipsa gloriatur» (*Oeuvres compl.*, Paris 1846, vol. I, p. 643, opusc. *Accessionnement sur le livre des réflexions morales*. Item *Défense de la tradition*, l. XI, cc. 34-27, ubi auctor ostendit quod secundum multos Patres, S. Petrus quando Christum negavit, privatus est auxilio divino propter praesumptionem motum praesumptionis. Atqui, ait Bossuet, non fuit privatus gratia sufficienti, sed non potuisset vitare praecatum et non fuisset luxuriosus; sed privatus est gratia efficaci, quam postea accepit et quas perdidit cum usque ad martyrium.

Cf. etiam Bossuet, *Trinité du libre arbitre*, p. 8, ubi defendit longe praevisionem physiarum et decreta divina thomistarum, et optime theoriam scientiae mediae confutat (cf. Index oper. Bossuet ad Verbum a gratia).

Denique thomistae saepe citant id quod scripsit Augustinus, *de Dono Perseverantiae*, cc. 2 et 13, super Christi verba de natione pharisaei et publicani: «Pharisaeus stans haec apud se orabat: Deus gratias ago tibi, quia non sum sicut ceteri hominum» (*Luce*, xviii, 11); quae verba Augustinus pluries attulit contra semipelagianos. Cf. Index August. ad verbum «pharisaeus». Huic textum attulit etiam F. Del Prado, O. P., contra molinistas: in suo opere *De Gratia et Libero arbitrio*, p. 111, pag. 149, Del Prado ostendit quomodo erratum esset si verum esset principium Moliniae, scilicet formulat propositiones quae essent verum si verum esset molinismus.

Hæc suffragantur quoddam argumenta ex auctoritate. Veniendum est nunc ad coram articulo S. Thomæ.

**Conclusio:** « Sic Deus movet voluntatem ad electionem quod non ex necessitate aut animi determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur ».

(Ex his ultimis verbis constat quod conclusio est de motibus Dei ad electionem liberam, et non solum ad primum vel, quo animusque vult se esse beatum).

**Probatur:** Deus movet secundum coram conditionem, ita quod ex causis necessariis sequantur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus effectus contingentes. Atque voluntas est actum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter in libere ad multa (cf. n. 2); Ergo Deus sic movet voluntatem ad electionem quod non ex necessitate ad unum determinat.

Minor jam probata est a. 2. Explicanda est major.

Ad Majorem notandum est quod si S. Thomas esset voluntarista, dixisset: Deus movet voluntatem secundum provisionem scientie medie. At nullo modo loquitur de hac provisione. Ita Leo XIII in Encyclica « Libertas », ubi est sermo de reconciliatione efficacia gratie cum libertate, loquitur sicut S. Thomas, nihil dicendo de scientia media<sup>1</sup>.

Ad intelligentiam majoris S. Thomæ clarum est in quod ipse superius dicit in tractatu de Deo: « Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus vult fieri vult. Vult autem quodammodo Deus fieri necessario, quodammodo contingenter » (I<sup>a</sup>, q. 19, n. 8. Cf. etiam I<sup>a</sup>, q. 22, a. 4; Prihera, I, lect. 14; Metaphys., IV, lect. 3. Item BILGART, *De Deo*, III, a. 3, paragr. 3 et 4, ubi citatur textus S. Thomæ, et rationes.

Unde conciliatio infallibilis decreti divini et libertatis nostræ invenitur in transcendenti efficacia causalitatis divine, falsum est igitur illicere quod thomistæ ponunt hoc mysterium in homine et una in Deo, in quo est reus ponendum. Est enim mysterium transcendenti efficacie causalitatis divine, quo analogice solum convenit cum causalitate creata, etiam angelica, sicut illam determinatio analogice solum aliter de Deo, de angelo et de homine.

S. Thomas in citato n. 8, q. 19, I<sup>a</sup> fortis manuducit intellectum nostrum ad hoc mysterium, notando quod jam in ordine creati « non ullus rursus effluus ferit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum finis vel casendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in ordine contingit quod illius nascitur dissimilis patri in accidentibus quo pertinent ad modum essendi ».

Illius ejus est similis patri etiam in accidentibus, ut patet in quibusdam familiis in quibus filius est quasi viva imago patris. Item si dux exercitus est maxime ingenii militaris, ut Themistocles, Cæsar, Napoleon, non solum movet milites ad victoriam, sed communit eis etiam modum agendi, ut vult. Item magnus pictor, ut Michael-Angelus, magnus musici, ut Beethoven, magnus poeta, ut Dante, magnus philosophus, ut Plato, Aristoteles, S. Thomas, communitur discipulis suis non solum suam scientiam, sed modum et spiritum suæ scientiæ. Item mater dilectissima adducit filium suum ad eligendum libere id quod ipse vult et quomodo ipse vult. Pariter sæpe uxor ad suam voluntatem adducit voluntatem sui mariti. Unde ironice dictum est « id quod uxor vult, Deus vult ».

Addit S. Thomas: « Cum voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus vult fieri vult. Vult autem Deus quodammodo fieri necessario, quodammodo contingenter, at sit ordo in rebus ad complementum universi ». Et ideo quibusdam effectibus optavit causas necessarias determinatas ad unum, et quibusdam aliis causas contingentes » ino libere, non determinatas ad unum. Et, ut dicitur in præsentis articulo, Deus has causas movet secundum earum conditiones.

Item, I<sup>a</sup>, q. 22, a. 4; ad 3am, explicatur quomodo Deus possit prævidere in electione nostra ipsam modum contingentiæ: « Considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum hujusmodi. Unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, quod est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum ». *Ibid.*, ad 4am: Non solum potest « sed ipso actus liberi-arbitrii reducit in Deum sicut in causam ».

Item in Prihera, I, Lect. 14: « Voluntas divina est intelligenda non extra ordinem entium existens, vult rursus quodammodo proficiens totum ens et omnes ejus differentie. Sunt autem differentie entis possibile et necessarium. Et ideo eo ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentiæ in rebus ».

Item in Metaphys., I, VI, lect. 3 fine; de Malo, q. 6, a. 1, ad 3am; de Verit., q. 22, a. 8 et 9.

Si volumus autem adhuc melius intelligere quomodo Deus producat in electione nostra modum non solum contingens, sed modum proprie liberum, notandum est in quod dicitur in I<sup>a</sup>, q. 83, a. 1, ad 3am: « Liberam arbitrii movet causa sui motus: quia homo per liberam arbitrii seipsum movet ad agendum. Non autem hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut verum ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa morum et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non infert quia naturas earum sicut naturales, ita movendo causas voluntarias non infert, quia actiones earum sicut voluntarias, sed putat hoc in re facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem ».

<sup>1</sup> Hæc lex invenitur in *Lella Leonis XIII*, vol. 8, pp. 1888, p. 219 ss.; Item vol. 13, pp. 1895, p. 257 ss.; citatur in nostro op. *Deo*, p. 8-10.

*Quomodo autem Deus, sic mortuo, efficiat medium liberum?*

Quia hic modus liber in hoc consistit quod voluntas tendit ad bonum particulare cum indifferentia dominatrice actuali et activa, quae fundatur in ordinatione voluntatis ad bonum universale, sequi aut beatitudinem incommensurabilem. Atque sic Deus movet voluntatem ut prius, prioritate naturae, suscitet in ea desiderium beatitudinis in communi, et postea, posterieritate naturae, suavitatis et fortioris movet eam ad eam determinandum secundum deliberationem cum indifferentia dominatrice ad bonum particulare. Sic Deus est causa non solum indifferentie potentialis, sed etiam indifferentiae actualis et activae; libertatem occidit, et igitur eam non destruit. Movet eam voluntatem ab intus secundum inclinationem naturalem voluntatis ad bonum adequatum, priusquam moveat eam ad eam determinandum via deliberationis ad bonum inadequatum. Cf. opus nostrum *Divu*, 674, 698, et Joann. a S. Thom. in Iam, q. 19, disp. V, a. 6, nn. 37-55.

Quod autem haec motio proprie et infallibiliter se extendat usque ad electionem liberam constat ex textu S. Thomae in *de Male*, q. 6, a. 1 ad 3um, et *de Veritate*, q. 22, a. 8 et 9, sicut etiam constat ex praesenti articulo et ex responsionibus ad objectiones. Insuper hoc probatur a Thomistis duplici argumento fundamentali. (Cf. BILLUAT, *de Deo*, diss. VIII, a. 3, paragr. 4):

1° *Omne bonum quod est in nobis est a Deo velente et causante*, (Ilic est reiectum, et est de se evidens).

Aliqui nihil melius est in nobis quam consensus liber in bonum opus: libertas enim est perfectio simpliciter simplex. (Hoc verum est praesertim de actu meritorio rite aeternae). Ergo hic consensus liber in bonum opus est a Deo volente et causante.

(Billuart hoc longe evoluit loc. cit.), Aliquis id quod melius est in opere salutis non esset a Deo.

2° Si ita non esset, voluntas nostra esset primum determinans suae electionis, et Deus ab ea dependeret in sua scientia media, et determinaretur in concurrente; nam consensus indifferens determinaretur a libertate nostra, quae esset unica causa discriminis inter bonum consensus et malum consensus, ut fatetur Molina et Lessius, cf. MOLINA, *Concordia*, index operis ad verbum *Auxilium*.<sup>1</sup>

Ut notat Billuart, loc. cit., hoc non videtur satis recedere a duabus propositionibus damnatis ad Innocentium XI.<sup>2</sup>

**Solvuntur objectiones.** — 1° Obiectio articuli: *Deo efficaciter venienti resisti non potest. Ergo Deus ex necessitate movet.*

<sup>1</sup> Dicit MOLINA, loc. cit.: «Auxilio aequi fieri potest ut unus vocatorum coartetur et alius non; imo auxilio minori potest quis adjunctus resurgere, quando alius majori non resurgit, duosque perseverare».

<sup>2</sup> Cf. DESSAUX, 1217: errores ille omnipotentia donata: «Deus donat nobis omnipotentiam suam, ut ea utamur, sicut aliquis donat alteri villam vel librum». «Deus subjicit nobis suam omnipotentiam». Quae quidem propositiones damnatae sunt ut demeritas ad minimum et in nota. Cf. VITA, *Damnationes*, thes. I, 664 a.

S. Thomas non respondet ut Card. Billot: Deus movet solum ad bonum universale, non ad bonum particulare, nisi praemotioe indifferenti. Nec dicit S. Thomas quod motio divina sit fallibiliter efficax. Sed talis est responsio S. Thomae:

«Voluntas Dei non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed et etiam eo modo fiat quod congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae». Item I<sup>a</sup>, q. 19, a. 8. Ergo Deus movet etiam ad electionem, cuius modus est liber, et producit in voluntate et cum ea hunc modum liberum, fertiler et suavit ut ipse velus facere potest, multo melius quam mater dilectissima suadens filium suum.

Adversarii dicunt quod gratia si sit per se efficax, destruit libertatem.

Respondet S. Thomas: E contra, gratia praecise quia est efficacissima, facit actionem nostram esse liberam, quia producit etiam medium liberum actionis nostrae (I<sup>a</sup>, q. 19, a. 8). Unde Deus actualiter libertatem nostram et igitur eam non destruit. Ille qui actualizat aliquam perfectionem, eam non destruit.

Applicanda est haec doctrina v.g. conversioni Magdalene, boni latronis, vel adhuc melius consensui Beatae Virginis in die Annuntiationis; et tunc apparebit responsionem S. Thomae esse magis ingenii solutionem.

Sicut maximus chirurgus habet suum modum operandi in difficillimis operationibus, ita et a fortiori Deus, tangendo libertatem nostram, ut dicebat P. Mattiussi, S. J., eam non violat, cum non laedit. Deus tangit libertatem creatam contactu virginali, scilicet absque ulla violentia.

Et sicut per operationem Spiritus Sancti Beata Maria Virgo concepit et parturit, illa ex eius virginitate, ita, sub Spiritu Sancti gratia, illa remanet libertas nostra. Deus eam tangit virginali contactu: cum non violat, sed custodit, elevat, vivificat, sanctificat ac suavitissime fortificat. Ille qui actualizat nostram libertatem, certe certius eam non destruit. Minuere fortitudinem gratiae efficacis esset ipso facto eius suavitatem minuere, quia sunt intime connexae in profundissima harmonia.

2° Obiectio articuli: «Impossibile est quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia hunc operatio Dei esset inefficax. Ergo necesse est voluntatem huc velle».

Respondetur a S. Thoma non quod motio Dei sit indifferens et moveat solum ad bonum universale, nec dicit quod gratia sit fallibiliter efficax; sed loquendo manifeste de actu libero, de quo agitur in objectionem, dicit: «Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incongruibile est autem positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter». Scilicet sub motione divina



voluntas non potest resistere in sensu composito, nempe acquit componere netentem resistantiam cum gratia effraci; potest tamen resistere in sensu diviso, quin in ipsa remanet potentia rectis ad oppositum. Aliis verbis, ut dicit Concilium Tridentinum, « potest resistere, si rectis »; sed sub ipsa gratia effraci de facto nunquam ent resistere. Sicut ille qui sedet potest stare, sed nunquam stat dum sedet, seu sedendo<sup>1</sup>.

« Unde non requiritur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur ». Cf. etiam *Conty. Gent.*, III, ec. 88, 89, 90.

Item in I<sup>a</sup>, q. 105, a. 4 in responsionibus ad objectiones. Dicit enim in hoc loco:

Ad I<sup>am</sup>: « Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia illi ei ejus propriam inclinationem ».

Ad 2<sup>am</sup>: « Moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio ».

Ad 3<sup>am</sup>: « Si voluntas ita moveretur ab alio, quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti ». Ergo agitur de actu meritorio, libero.

Item in *de Moto*, q. 6, a. 1, ad 3<sup>am</sup>: « Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis invencutis, quae desiderare non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas ».<sup>2</sup>

Item I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 24, a. 11, la corp: « Ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum, caritas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus Sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hac duo simul esse verum quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis et quod ipse caritatem amittat peccando. Nam dum per peccantem computatur inter beneficia Dei, quibus certissime tibiatur quicunque liberantur, ait Augustinus ».

Item de *Vcrit.*, II, 22, a. 8: « Omnis actio voluntatis inquantum est actio, non solum est a voluntate ut ab immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimat. Unde sicut voluntas potest mature actum suum in aliud, ita multo amplius Deus ».

Parkter *ibid.*, q. 22, a. 9: « Sola Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud secundum quod

voluit ». Remanet tamen libertas, quia, ut saepius dictum est, Deus movet non solum actum liberum, sed etiam motum ipsius liberum. Imo Deus non potest facere quod stante indifferentia iudicii voluntas moveatur necessario ab ipso. Tenent Thomista, contra Suarez, at supra vidimus, quod stante indifferentia iudicii voluntas non potest moveri necessario a Deo. Nam sicut implicat contradictionem voluntatem appetere objectum incognitum, ita implicat aliter appetere quam sibi proponitur. Consequenter si voluntas necessario appeteret id quod sibi sub indifferentia iudicii proponitur, tunc voluntas non esset amplius appetitus rationalis. Implicat quod voluntas necessario adhaerere objecto proposito tanquam non ex omni parte bono. Cf. BILLUART, *de Actibus humanis*, diss. II, art. 5.

Obijtur contra nostram conclusionem: Actus peccati (non ipsam peccatum) est a Deo.

Respondetur: Deus est causa entitatis physicae peccati, non vero ipsius peccati; nam peccatum, ut peccatum, est defectus, deformitas; defectus autem exigit solum causam deficientem, non vero efficientem, a qua defectus claudicationis reducitur in tibiā curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam ». Ita S. Thomas I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 19, a. 2.

Sed peccatum non eveniret, si Deus non permitteret mala fieri. Hoc autem permittit, scilicet non impedit, 1<sup>o</sup> quia non mirum est quod id quod est defectibile, aliquando efficiat, 2<sup>o</sup> quia ad providentiam universalem pertinet permittere quaedam mala fieri ut exiude maxima eveniant bona; v.g. traditio Iudas et persecuciones eveniunt ut infallibiliter, secundum Dei previsionem, manifestetur Christi et martyrum patientia (cf. I<sup>a</sup>, q. 22, a. 2, ad 2<sup>am</sup>), ut et manifestetur attributa divina, scilicet misericordia et iustitia (cf. I<sup>a</sup>, q. 22, a. 5, ad 3<sup>am</sup>)<sup>3</sup>.

## DE NATURA PRÆMOTIONIS.

Cf. BILLUART, *De Deo*, diss. 8, n. 5, sup; *de Gratia*, diss. 5, a. 7; ZIGLIARA, *Summa Philosoph.*, II, 483; GARMICOU-L., *Dien*, III, 480, 493; *de Gratia*, p. 30-40, II, 140-242; DEL PRADO, *De Gratia et Libero arbitrio*, II, 178-205; III, 478-521.

In primis notandum est cum Billuart, *De Deo*, et *de Gratia*, loc. cit., quod in hac re in thomismo duae quaestiones connexae bene distinguuntur: una est principalis, altera secundaria.

Principalis doctrina est decreta divina esse per se efficacia et gratiam esse per se efficientem, scilicet, ut ibid. ait Billuart, « gratiam esse infallibiliter efficientem ex omnipotentissima voluntate divina, independentem a consensu creaturae et a scientia media. Hoc propo-

<sup>1</sup> Vi principii contradictionis Scipio non potest simul stare et sedere, sed sedendo conservat realem potentiam standi, scil. potest stare dum sedet.

<sup>2</sup> Cf. GARMICOU-L., S. Thomas et le Molinisme, ubi integer citatur hic textus, p. 35. Item in *Baro Dien*, p. 817.

<sup>3</sup> Cf. de hac difficultate et de gratia sufficienti, *Dien*, p. 582; de motione divina in actu peccati, *ibid.*, p. 659-709, item in nostris tractatibus de *Deo tribo et creatore*, p. 836-898 (de causa mundi), et *De Gratia*, p. 182-241, 391-455.



gnomus tanquam doctrinam theologiam cum principiis fidei conexam et proxime divisibilem, et ita nebiseum omnes fere scholae theologicae, excepta moliniana. Ita certe augustini qui explicant efficacitatem intrinsecam gratiae non per promotionem physicam, sed per delectationem vetricem». Ita BILLUAT, *de Gratia*, diss. 5, a. 7, par. 1.

Hæc est igitur principalis doctrina, quam molinistæ conantur confundere cum altera quæ est secundaria et philosophica et minus certa.

Secundaria doctrina est: *Gratia per se efficit in ordine salutis explicari debet per promotionem seu prædeterminationem physicam*; imò hæc prædeterminatio debet extendi ad actus naturales et ad materiale peccati.

Hæc theses secundariæ sunt mere philosophice et incidentes ad magnam doctrinam de gratia per se efficit. Nos defecimus hæc theses secundarias tanquam probabiliore in Theologia, secundum principia metaphysicæ; sed non possumus probari ex sola revelatione, nec sunt defuibile, juxta plures thesistas.

In his secundariis thesibus dissentimus non solum a molinistis et congruistis, sed etiam a pluribus aliis theologis qui, scientiam mediam reflektentes et gratiam intrinsecæ effiracem admittentes, emuliter explicant; scilicet vel per multitudinem auxiliorum moralium, vel per causalitatem moralem, vel per actus indeiberatos, vel per delectationem vetricem, et non sicut nos per promotionem physicam.

Molinistæ hæc secundarias questiones confundunt cum capitali doctrina de gratia per se efficit, ut inferant per hanc magnam doctrinam Deum auctorem peccati fieri. Hoc bene notat BILLUAT, *De Deo*, loc. cit., qui sic concludit: « Verum semel agnoscent molinistæ gratiam ad opus salutis necessariam, non esse indifferenter et determinabilem a voluntate humana, sed e contra voluntatem per eam infallibiliter determinari, Independentem a scientia media. Hoc, inquam, semel admittant, et, si libuerit, rejiciant prædeterminationem physicam, vel absolute, vel saltem ad materiale peccati. Dimicabimus ut philosophi, confundemur ut theologii, nec inquam ideo item ipsis movebimus, sicut contigit in congregationibus de Auxiliis ».

Hoc prænotum est omnino essentiale quando agitur de natura promotionis.

Hæc declaratis, videamus 1° quid est motio divina ex parte Dei, 2° quid est ex parte creaturæ.

1° *Motio divina ex parte Dei*. — Actio divina quæ Deus induit in causas secundas est idem realiter ac divina essentia, et est actio formaliter immanens et virtualiter transiens.

Probatum quoniam non potest esse accidens in Deo; sic enim perderetur (I, q. 2, a. 6). Deus est suum intelligere, suum velle, suum agere. Et actio ejus ad extra est formaliter immanens prout identificatur cum essentia divina; dicitur virtualiter transiens prout

ponit effectum ad extra. In Deo salvatur ratio potentie quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia (I, q. 25, a. 1, ad 3um; item *Contra. Gent.*, II, 23, 31, 35). Sic non est in Deo novitas actionis, sed ad extra est solum novitas effectus.

E contra, actio formaliter transiens, ut calefactio, est accidens procedens ab agente et est terminative in passio. Sic actio divina ad extra habet quiddam perfectionis est in actione transiens, sublimis imperfectionibus accidentis. (Cf. ZIGLIARA, *Summa Philosoph.*, II, p. 486).

Unde actio Dei in actiones causarum secundarum non est *avoca* cum actione rerum creaturarum: Ideo dici potest *superactio*, sicut Dens dicitur superveritas, superbonitas. Ita bene ZIGLIARA, *op. cit.*, III, p. 489. Et hoc ab omnibus theologis admittitur, quoniam non omnes eodem modo deklinant analogiam. Et est impossibile in via scire quiddam *quid est in se actio divina*, sicut quid est essentia Dei. Cognoscitur analogice quoad id quod commune est in illa et in actione creatæ, et *negative* et *relative* quoad id quod proprium est in ea, scilicet actio non causata, actio suprema, fons omnium actionum creaturarum, Ipsam agere per se subsistens. Unde dicere possumus quod de motione Dei scimus potius *quid non est*, quam *quid est*. Proprietas nequit proprie definiri.

Molinistæ autem « banedanismum », ut dicunt impugnant, ac si motio divina *invoco* conveniat cum motione creatæ (cf. ZIGLIARA, *op. cit.*, II, p. 489).

2° *Motio divina ex parte creaturæ* (cf. *Dei*, p. 480). Quæritur an ex parte creaturæ motio divina sit motio creatæ. Quod quidem aliqui theologi negant dicentes quod sufficit assistentia extrinseca Dei, et quasi per sympathiam creatura etiam libera vult id quod vult libertas divina. Ita Scotus. Alii dicunt quod sufficit causalitas moralis seu objectiva, prout Dens non allicit delectatione celesti et vetrici, vel multis auxiliis moralibus, vel suscitando actus indeiberatos qui disponunt ad electionem.

Sed respondent theomistæ quod sic non explicatur quod Dens ebtinet *infallibiliter* bonum effectum a se veltum; nam nullum bonum infallibiliter allicit quoad exercitium voluntatem nisi Dens dure vias; at sæpe homines absque delectatione vetricis volunt bonum etiam *sympathiale*, v.g. in ariditate spiritus, in nocte spiritus.

Ideo requiritur gratia movens quoad exercitium, scilicet gratia actualis, sive operans, sive cooperans, de qua agitur in I-II, q. 111, a. 2. Hæc autem gratia actualis sic movens, non est ipse Deus, sed effectus Dei; nec est netus noster; nam sub influxu gratiæ operantis homo elicit primum velle salutem, et sub influxu gratiæ cooperantis sese movet ad electionem salutarem. Aliquid simile est etiam in ordine naturali.

Quæritur autem talis sit doctrina S. Thomæ constat ex pluribus locis:

In I-II<sup>o</sup>, q. 110, a. 2 queritur utrum gratia sit qualitas animae; et de gratia actuali dicitur: « Ex gratia Dei voluntate homo adiuvatur primo inquantum anima bonis *mouetur* a Deo vel aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum, et hoc modo ipse *gratuitus* effectus in homine non est puritatis, sed *motus quidam animae*; actus enim moventis in moto est motus ».

*Hic autem motus noster non est actio nostra*, quia actio nostra non producitur humiliter a solo Deo in nobis, sed *elicitur vitaliter a nobis*, etiam prima voluntate.

Quid sit autem hic motus animae antecedens actionem nostram a nobis elicitam? Dicit S. Thomas: « Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agit, est in intentione sola, habens esse quodam inimplicatum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis... est *res quae causa secundum agit ad esse*, ut instrumentum primae causae... quia non potuit conferri virtuti naturali ut moveret seipsum, nec et conservaret se in esse... ita rei naturali conferri non potuit quod operatur absque operatione divina » (*De Potent.*, q. 3, a. 1, ad 2<sup>am</sup>. Cf. *Diem*, p. 480).

Item: « Motio moventis praecedit motum mobilem, ratione et causa... Nos ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio prevenimur » (*Contr. Gent.*, III, 150).

Pariter: « Ultimam in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud quod potest in virtute primi agentis; nam *complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo* » (*Ibid.*, III, 66).

ZIGLARA, op. cit., II, 491-498, optime hoc expluit afferendo textum S. Thomae ex I Sent., dist. 40, q. 1, a. 1, ad 1<sup>am</sup>, ex analogia actionis creatae, et ex his quae praerogantur ad actionem immanentem.

Etiam quomodo actionem transmittentem creatam tria sunt consideranda: 1<sup>o</sup> *Motio-actio* (v.g. calefactio actio procedens ab igne).

2<sup>o</sup> *Motio-passio* (v.g. calefactio passio, seu calefieri ligni ex ignis calefactione activa).

3<sup>o</sup> *Operatio consequens* (v.g. lignum calefactum calefacti). Lignum autem non calefacti nisi calefuit et praecalefuit.

Item quidam praerogantur ad operationem immanentem v.g. ad sentire, ex parte causae creatae; et quidem:

1<sup>o</sup> *Motio-actio* (v.g. coloratum movet visum).

2<sup>o</sup> *Motio-passio* (v.g. visus movetur et in eo producitur, species impressa. Sic sentire est quiddam pati).

3<sup>o</sup> *Operatio consequens* scilicet visio elicta.

Nunc autem transgrediamur ad motionem divinam, per analogiam. Sicut lignum non calefacti nisi praecalefuit, et sicut sensus non sentit nisi praecipit impressionem objecti, ita quilibet res mota non movetur nisi *prae-moveatur*, et quilibet causa secundu non operatur nisi *prae-moveatur* a Deo. Unde pariter haec tria distinguenda sunt:

1<sup>o</sup> *Motio-actio*, scilicet actio divina formaliter immanens et virtualiter transiens;

2<sup>o</sup> *Motio-passio*, scilicet voluntas movetur, sit de potentia volens actus eliciens voluntatem, et sic constituitur in actu primo ultimo (cf. ZIGLARA, op. cit., II, 499);

3<sup>o</sup> *Operatio elicta* voluntatis, quae sub motione Dei elicit vitaliter et libera suam volitionem.

*Motio divina*, prout se tenet extra Deum, est in *motione-passione*; quae quidem motio-passio, quidquid dicant adversarii, non est confundenda cum *operatione* a voluntate elicta; nam in *motione-passione* voluntas *mouetur*, dum in *operatione* voluntas *operatur* ipso, seu se habet active.

Plures adversarii thomismi qui recentissimum, anno 1949-1950, scripserunt tandem intellexerant hanc distinctionem, quae tamen est manifestissime fundata.

Obijciunt adversarii: Tunc voluntas non est dominum sui motus, quia actus iste procedit in ea a Deo, sine ipso.

Respondetur: 1<sup>o</sup> Motio recepta a Deo dici potest motus animae sed non est actio voluntatis, seu volitio. 2<sup>o</sup> Distinguo: Voluntas non est dominum sui passivi (scilicet elicti de potentia) concedo; voluntas non est dominum sui activi (scilicet suae volitionis sub indifferentia iudicii elicti), argo. Semper non est in potestate nostra motus divina, sed nos sumus in potestate Dei.

Oportet igitur non confundere motionem passivam, seu passivum actualizationem voluntatis a Deo cum ipsa actione elicta a voluntate. Et bene notandum est quod Deus *adipiscit*, attemperat motionem suam conditioni fibrae voluntatis nostrae; motio enim divina non determinatur a voluntate nostra, sed determinatur a Deo ut motus voluntatis conveniat (cf. ZIGLARA, *ibid.*, p. 501). Deus non determinat immediate electionem nostram ac si voluntas nullo modo eam determinaret. Sed Deus infallibiliter movet voluntatem ut *seco determinet* in his circumstantiis ad hominem potius quam ad malum; vel permittit malum fieri propter fines altiores de quibus ipso solus iudicat.

Dicit autem S. Thomas, *de Potent.*, q. 3, a. 1: « Deus est causa actionis cujuslibet creaturae inquantum 1<sup>o</sup> dat virtutem agendi, 2<sup>o</sup> conservat eam, 3<sup>o</sup> applicat eam actioni, 4<sup>o</sup> ejus virtute omnia alia virtus agit (scilicet quasi instrumentaliter ad praecedendum in suo respectu esse quod est effectus proprius Dei) ».

Queritur: An *prae-motio* praecedit operationem nostram, vel sit *congruus* mere *simultaneus*. Cf. ZIGLARA, *ibid.*, p. 498.

Respondetur: Praemotio divina operationem nostram praecedit non tempore, sed causalitate. Elevari *movere* et *moveri* sunt eundem tempore, nam idem est quod est a *movere* et quod est in *moto*. Sed est prioritas causalitatis, ut patet; nam patiens non moveretur, si agens non *movet*, et patiens non ageret nisi *prae-moveretur* ad

agendam. Sin ligam non calefaceret nisi caleficeret ad ignem; et sensus non sentiret nisi moreretur ab objecto. Sed motio divina, quae pulvis est operans, est postea cooperans. At etiam ut cooperanda est prior causalitatis actione nostra cum cooperatur (*De Verit.*, q. 21, a. 5, ad 1<sup>am</sup>).

S. Thomas dicit solum «motio», non dicit «promotio», quia omnis motio est promotio, prioritate causalitatis, ut dicitur in III *Contr. Gent.*, c. 160. Promotio est tantologia quaedam; ad quam tamen recurrimus ad nullas distinguendam motionem divinam a concursu mere simultaneo Molinae. Hic concursus est parvus relate ad suum effectum, sed nullo modo parvus relate ad productionem naturae operationis, quia Deus est veluntas, iuxta Molinam, se habent ut duo equi trahentes currum; unus autem equus non movet alterum, sed ambo movent currum. Sed ita nullatenus explicatur quod veluntas transeat de potentia ad actum; et quia voluntas nostra non est suum velle, indiget promoveri ut agat.

Ideoque erravit in terminologia P. Serillanges, O. P. in suo opere *S. Thomas à Aquin.*, I, q. 265, dum dicit quod plures thomistae videntur hoc verbo «promotio physica» designare ipsum Deum actionem. Tunc secundum ipsum esset triplex heresis verbalis, scilicet praeter, quia non est prius tempore, motio quia non est motio sed creatrix, physica, quia non est physica sed metaphysica.

Ad hoc respondimus jam (*Dica.*, p. 482): Prae designat solum prioritatem naturae; motio bene dicitur; est enim terminus S. Thomae. Falsum est dicere quod est creatrix, nam creatrix est ex nihilo, et si actus nostri crearentur in nobis, nullo modo ritualiter essent a nobis: esset occasionalismus, quia revera solus Deus ageret. Denique physica dicitur non per oppositionem ad metaphysicam, sed ad naturalem seu objectivam.

**Dubium:** Utrum promotio divina sit etiam praedeterminatio. Cf. ZIGLIARA, op. cit., II, pp. 461, 501.

Bene notat Zigliara, ibid.: «Sunt nonnulli, qui promotionem ceuendunt<sup>1</sup>, sed harent praedeterminationem. Verum hi trepidant timore ad non est timor, et id unum ostendunt, nec promotionis quam admittunt, nec praedeterminationis quam recusant, naturam habere perspectam». Promotio enim et praedeterminatio sunt idem: sed promotio dicitur relate ad omnipotentiam moventem, et praedeterminatio relate ad divinam voluntatem, seu ad decretum praedeterminans cum prioritate temporis, sed prioritate causalitatis, ab aeterno. Intellectus divinus concepit, voluitus divina eligendo praedeterminant, omnipotentia promovet. Cf. ZIGLIARA, ibid., II, p. 461.

Unde promotio est executio praedeterminationalis.

<sup>1</sup> Sed concedunt solum promotionem indifferentem et indeterminatem, quae supponit theodiam molinistam «scientie mediae»; sic contra eam remanent fere omnes objectiones formulatae a thomistis contra molinistam.

Vocabulum praedeterminatio non est inventio thomistarum, sed est apud S. Thomaam, *Contr. Gent.*, III, c. 88, dicit: «Damascenus sequens S. Gregorium Nyssenum dicit quod ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat, exponenda sunt, ut intelligantur ea quae sunt in nobis divina providentiae determinationi non esse subiecta, quasi ab ea necessitate recipiantur» (Item I<sup>a</sup>, q. 23, a. 1, ad 1<sup>am</sup>) Deus enim praedeterminavit in ditione aeternitatis non solum futuram nostram actionem liberam praesertim meritoriam, sed modum earum liberam; et aeternitas praecedit tempus prioritate non temporis, sed causalitatis et omnis. Cf. de Promotione et praedeterminatione articulum quem scripsimus in *Dictionnaire de théologie catholique*, art. Prévision et Prédestination, et librum nostrum: *La prédestination des saints et le péché*, Paris, 1936.

#### De interpretatione media inter thomismum et molinismum

Hae interpretatio fuit proposita a Carl. Pecci, Satolli, Lorenzelli.

In molinismo gratia Dei non est efficax per virtutem propriam, sed dicitur efficax ab effectu, seu a consensu nostre praevio per scientiam mediani a quo est de futuris conditionalibus liberis, ante decretum divinum circa consensum nostrum.

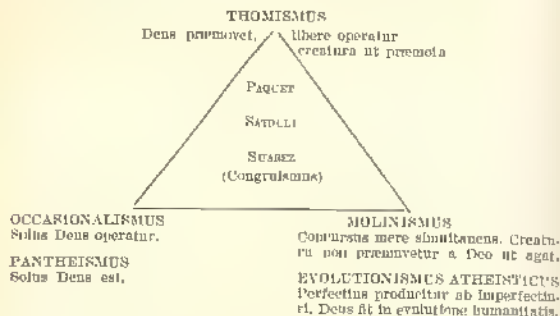
Congruentius Suarez et Bellarmin de molinismo retinet scientiam mediani, sed distinguunt gratiam congruentem ab incongrua, prout congrua, quavis non sit ex se infallibiliter efficax, consonat indolenti et temperantia subjecti, sic in genere beneficii meritis superat gratiam incongruam.

Synecrismus denique propositus a Card. Pecci, Satolli, Lorenzelli et eorum discipulis, cum thomistis rejicere scilicet mediani et admittit gratiam intrinsece efficacem, sed non praeviam praevio naturae. Hic synecrismus examinatur a Card. Zigliara, op. cit., II, p. 501 et 543, et longius a P. Deshayes, op. cit., t. III, p. 468-521. Hunc synecrismus examinavi in tr. *De Gratia*, 1945, p. 363-374, et in libro *La prédestination des saints et la grâce*, Paris, 1936, p. 189-190, ubi exponitur dilemma: «Bien déterminant ou déterminé, pas de milieu». Si Deus non est determinans ut dicunt Thomistae, est determinatus in sua scientia a nostro consensu praevio; idcirco theologi qui velint admittere decreta praedeterminantia, debent, relinquit volunt, admittere «scientiam mediani» Nullum, quumvis sub alio nomine eam proponant.

Nunc sufficit scire synopsi, ut mediani appareat locus thomismi per respectum ad alia systemata.

Hae synopsi ostendit quod Thomismus est sicut culmen inter ac supra systemata ad invicem opposita, non solum inter ac supra errores gravissimos et haeresees ad invicem contrarias, sed inter ac supra epiniones liberos theologorum, et supra etiam eclecticismum qui

vult invenire justum meliorem, sed in media altitudine remanet et ad culmen non pervenit.



Satoulli rejicit scientiam mediam; et admittit gratiam esse intrinsecè effectivam, sed non prae-viam, ne quidem naturā.

Paquet sequitur eandem viam, sed magis accedit ad verum thomismum.

Respondetur: 1<sup>o</sup> Immerito isti voluit hanc doctrinam inveniri apud Cajetanum (cf. ZIGLIARA, op. cit., II, pp. 501, 543; DEL PRATO, *De Gratia et Lib. arbit.*, III, 476).<sup>1</sup>

2<sup>o</sup> S. Thomas non dicit *prae-motio*, quia omnis motus est prae-motio.

3<sup>o</sup> Ipsa gratia cooperans habet *prae-ritatem* causalitatis relate ad actionem nostram (cf. Dieu, p. 482, in nota).

4<sup>o</sup> Hic syncretismus dicit, velint nolit, ad scientiam mediam. Dicunt ipsi quod absque decreto prae-determinante Deus potest cognoscere *futuribilia libera*.

Sed respondetur quod Deus absque decreto prae-determinante posset cognoscere *possibilia* contradictorie opposita, v.g. quid Petrus

<sup>1</sup> Cajetanus dicit in Iam, q. 14, n. 12, n. 17: « Idem divinae representant existentiam rerum et conjunctiones contingentes supposita libera determinatione divinae voluntatis ad alteram partem contradictionis ». Cf. etiam Cajetanum in Iam, q. 19, n. 8; q. 20, n. 11 et 4; q. 23, n. 4; q. 105, n. 4 et 5.

Obijciat quod Cajetanus dicit in Iam, q. 19, n. 8, n. 14: « Non oportet cum aliquis vult aliquid, non cum vol. illud, primum causam propria motionis cooperari; sed sufficit ei existit cum intrinsece cooperari tali electioni vel illuminationi ».

Respondetur cum ZIGLIARA, op. cit., I, II, p. 547, Cajetanum negari scilicet *prae-ritatem* durationis (non vero *prae-ritatem* naturae et causalitatis); sufficit legere contextum, speciatim paragraphum sequentem n. 15.

in his circumstantiis peccaret non peccaret, non potest tamen cognoscere quoniam horum utrum crearet. *Futuribilia* est plus quam simplex *possibilia*, exprimit quoniam ex duobus possibilibus contradictorie oppositis crearet in talibus circumstantiis.

**Animadversio finalis:** Semper retinenda sunt verba S. Augustini citata a Concilio Tridentino: « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possit, et petere quod non possit, et adjuvat ut possit » (DENZING., 804).

Sic exprimitur voluntas salvifici universalis ab Augustino.

Est manifestum est quod nullum peccatum evenit ex insufficientia auxilii divini. Hoc enim supponeret negligentiam divinam, quae esset contradictio in terminis et negatio Providentiae divinae ac ipsius Dei.

Sed remanet ex altera parte quod nullus esset alio melior si non plus accepisset a Deo: « Quid habes quod non accepisti? » (1 Cor., iv, 7). Ideo remanet certo mysterium: quomodo intime conciliantur infinita iustitia, infinita misericordia et suprema libertas. Haec intime conciliari videntur nisi in eminentia voluntatis, seu vitae intimae Dei, quae uno potest videri nisi in patria.



## QUÆSTIO XII. DE INTENTIONE

Cf. apud Alvarez in 1<sup>ma</sup> 11<sup>as</sup> conclusiones articuloz hujus quæstionis.

ART. I, II, III. — QUID SIT INTENTIO ET DE EJUS OBJECTO.

*Intentio est desiderium efficax finis per media assequendi. Sic distinguitur a simplici volitione, quæ est unda compunctio boni sine ordine ad media. Sic volo inefficaciter pluviam; eam non intendendo. Ita naturale desiderium visionis beatitudinis est aliquod velle, sed non intentio efficax.*

Intentio est actus voluntatis moventis alias vires animas in finem. Et est sive circa finem ultimum, sive circa finem intermedium.

Intentio recta dicitur *contus animam*, iuxta illud Christi: « Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit » (Matth., VI, 22). Dicitur autem *contus animam*, quia præsupponit rectam cogitationem finis ultimi; et secundum intentionem rectam opera nostra apparent tenebrosa. Et manifestum est quod intentio una soluta est finis ultimi, sed etiam finem intermedium subordinatum.

*Dubium* habetur circa id quod dicit S. Thomas in corpore articuli 3<sup>i</sup> in 2<sup>a</sup> Conclusionem: « Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinati, sic etiam simul homo potest plura intendere ».

Primo aspectu videtur quod si revera ita est, ut verba textus dicunt, homo posset duos fines ultimos produceret simul duos actus diversos non subordinatos, quod videtur impossibile, sicut pro intellectu.

*Respondet* Alvarez cum Koellio, Ferrariensi, Petro a Bergamo: Voluntas potest simul plura intendere non subordinata, quatenus scilicet conveniunt in aliquo uno, quod est primo et per se volitum. V.g. voluntas intendit simul illos duos fines lingue, scilicet loquendum et gustum, quia hoc organum valet ad illos.

Item, ut dicitur in fine corporis presentis articuli, voluntas precligit aliquod medium alteri a quo valet ad plura ».

Brevius: Aliquis duo ad invicem non subordinata possunt esse coordinata ad unum finem, sicut diversi sensus ad cognitionem sensibilium perfectam; vel saltem possunt convenire aliquammodo in aliquo uno.

ART. IV. — UTRUM INTENTIO FINIS SIT IDEM ACTUS CUM VOLUNTATE EJUS QUOD EST AD FINEM.

*Responsio* est: Si volumus medium propter finem, tunc est idem actus, scilicet electio. Si vero scorsum volumus finem et media abso-

## DE ALIIS ACTIBUS ELICITIS A VOLUNTATE CIRCA FINEM

## QUÆSTIONIS XI-XII.

## DE INTENTIONE ET FRUITIVNE

Breviter colligenda est, quod hoc doctrina S. Thomæ: quæ de vera difficultatem non pariet. Est enim quasi corollarium principiorum jam statutorum.

Unde impresentiarum indicantur solummodo, quod huc diversos actus voluntatis, principaliori notanda. Agitur de fruitivne, de intentione, de ratiocinatione et de consilio a quo dirigitur electio, de consensu, de usu, nec non de utilibus imperatis a voluntate.

## QUÆSTIO XI. DE FRUITIVNE

S. Thomas tractat de Fruitivne antequam de Intentione, quoniam chronologice intentio præcedat fruitivnem.

Ratio est quia fruitio est de fine simpliciter; intentio autem de fine relative ad media. Sic Dens fruitur seipso, sed non intendit seipsum.

Nomen fruitivnis venit a fructum sensibili et delectabili, qui est quilibet optimum in arbore.

Fruitio est essentialiter *delectatio* de fine consequente. Hæc delectatio presupponit immersionem finis per facultatem apprehensivam, sicut etiam amorem finis. Unde deficitur fruitio: *Jucunda vires astantes in re possent*.

Fruitio pertinet ad facultatem appetitivam, cujus objectum est finis, et quæ tendit in finem aut delectatur in illo.

Fruitio est jam in appetitu sensitivo. Sic animal fruitur cibo, sed imperfecte, sicut imperfecta est ejus cognitio.

Fruitio completa est solum de fine ultimo; incompleta vero est etiam de fine intermedio, v.g. de medicum aspidem.

De illo autem ultimo duplex habetur fruitio: fruitio imperfecta ultimi finis habiti in intentione tantum, in qua; et fruitio perfecta ultimi finis realiter possessi.

lute, tunc sunt duo actus, scilicet intentio finis et electio mediorum. Cf. Alvarez.

In art. V dicitur quod bruta intendunt materialiter finem, executive tendendo in rem quae est finis, non vero sub ratione finis. Intentio convenit animalibus, non formaliter, sed executive.

Sic sunt tres actus elicit a voluntate circa finem, scilicet volitio, intentio et fructio.

*Corollarium:* Ut habeatur electio recta et efficax, et a fortiori imperium rectum et efficax circa media, praerequiritur intentio recta et efficax circa finem. Unde prudentia quae debet pervenire ad imperium rectum et efficax praesupponit appetitum rectum, seu intentionem rectam et efficacem.

## QUESTIO XIII.

### DE ELECTIONE

Quinam sunt actus voluntatis et intellectus circa media ad finem? Posita efficaci intentione finis, hi actus sunt:

- 1<sup>o</sup> *Consilium*, seu consultatio de mediis congruis ad finem obtinendum;
- 2<sup>o</sup> *Consensus* (qui ad consilium sequitur in voluntate), his mediis saltem in globo acceptatis;
- 3<sup>o</sup> *Judicium discretivum* in intellectu, quo discernitur medium magis aptum;
- 4<sup>o</sup> *Electio* voluntatis huc medium acceptantis.

Si occurrit unicum medium, tunc consilium non distinguitur a iudicio practico, nec consensus ab electione.

*Circa Electionem* quaedam sunt notanda: Electio est *acceptatio discretiva alicuius medii pro officio*, ad finem consequendum. Substantialiter est actus voluntatis, praesupponens iudicium a quo dirigitur sicut a foris extrinseca. Est autem substantialiter actus voluntatis, quia obiectum electionis est bonum ordinabile ad finem; sola autem voluntas versatur circa bonum.

Electio versatur proprie circa media, de quibus fit deliberatio. Sic medicus non deliberat de sanitate reddenda aegroti, sed de mediis ad sanitatem obtinendam. Potest tamen homo deliberare de seipso, seu de ordinatione suae vitae ad finem ultimam. Ad rem S. Thomas: «Cum homo usum rationis habere incipit, primum quod tunc occurrit cogitandum est *deliberare de seipso*, seu... ordinare seipsum ad debitum finem» (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 89, a. 6). Tunc obiectum deliberationis et electionis non est proprius finem ultimum debitum, sed ordinatio vitae nostrae ad hunc finem. Iusuper eligi potest virtus patris quam ultimum, in ordine ad beatitudinem in communi, cf. q. 13, a. 3, ad 2<sup>am</sup>.

Electio non convenit brutis: nam appetitus eorum et instinctus determinantur ad unum.

Electio est solum de his quae possunt fieri a nobis, aut saltem a nobis designari, sicut cum eligimus superiorem communitatis. Et ideo electio non est de impossibilibus.

Non immoramur autem in hac quaestione de electione libera, quia iam supra tractavimus de difficultatibus ad eam pertinentibus agendo q. X de libero arbitrio contra diversas species determinismum, cf. q. X, aa. 1, 2, 3, 4. Cf. supra praesertim p. 251-253.

## QUESTIO XIV.

## DE CONSILIO

In hac questione agitur et de consilio et de ultimo iudicio pen-  
tiae a quo dirigunt electio.

Divisio hujus questionis est omnium similis divisioni precedentis  
questionis.

## ART. 1. — UTRUM CONSILIUM SIT INQUISITIO.

**Conclusio:** Consilium est inquisitio rationis de rebus eligendis.

**Probat:** Hec inquisitio necessaria est quia in rebus incertis  
(quales sunt singularia agenda hic et nunc, secundum variationem  
circumstantiarum), ratio non profert iudicium absque inquisitione  
precedente, quae vocatur consilium.

**Ad 1<sup>am</sup>:** Bene explicatur mutua relatio inter electionem et iudicium  
a quo dirigitur electio.

**Ad 2<sup>am</sup>:** Etiam si verum est quod virginitas in se sit melior  
matrimonio, non ita est verum quod sit melior pro me hic et nunc.  
Ideo de hoc potest esse inquisitio practica.

**Dubium:** Utrum consilium includat intrinsece iudicium. Cf. Al-  
varez.

Difficilis est, nam S. Thomas docet, I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 56, a. 6 et II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>,  
q. 51, aa. 1 et 2, quod juxta Aristotelem *eubetia* est virtus bene con-  
siliativa quae distinguitur a *sinesi* quae ponitur ad bene iudicandum  
in practiciis.

**Respondent** tamen Cajetanus, Medina et Alvarez quod consilium  
humani includit inquisitionem et iudicium; consilium vero divi-  
num est iudicium absque inquisitione. Ita consilium angelicum ut  
consilium animae Christi, ut dicitur in articulo ad 2<sup>um</sup>, et I<sup>a</sup>, q. 22,  
a. 1, ad 1<sup>um</sup>; III<sup>a</sup>, q. 11, a. 3, ad 1<sup>um</sup>.

Hoc probatur ratione a Cajetano. Nam secundum modum rati-  
onem loquendi, nisi accedat iudicium de re obiecti, non dicitur  
absolutum consilium, licet inchoetur. Sic consilium est syllogismus  
practicus ad conclusionem perveniens, et iudicium practicum est con-  
clusio hujus syllogismi.

Et vero plura occurrunt media apta ad talem finem, possunt in  
globo approbati in fine consilii antequam fiat ultimum iudicium

practicum determinans quendam ex his mediis aptis sit melior. Et  
tunc sunt duo actus. Imo qualitates consilii sic considerati sunt di-  
stinctae a qualitatibus ultimi iudicii; nam in consilio reventur exa-  
minare multa media varie diversa, apta tamen ad finem. Unde ad  
bonum consilium iustitiam, plures homines consulendi sunt.  
V.g. in consilio regni debet esse magna diversitas in competentia  
ministerum, ut omnes aspectus rei iudicandae considerentur et ut  
cognoscantur meliora quae sunt pro vel contra, sed postea oportet  
ex hac multitudinis ad unitatem ultimi iudicii practici pervenire.  
Hic ut consilium convenit sicutus seu aristocratia, et etiam repre-  
sentatio populi: v.g. representantes agriculturam, commercium, artium  
etc.; dum ad ultimum iudicium convenit unitatem, quae praesertim  
habetur in monarchia (cf. quod hic S. Thomas, *de Regimine Prin-  
cipum*, et I<sup>a</sup>, q. 103, a. 3, de regimine optimo; item de regimine com-  
pensi ex monarchia, aristocratia et representatione populi, in I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>,  
q. 105, a. 1).

**Dubium alterum:** Utrum ad omnem electionem deliberatam ex  
quiratur determinatum iudicium practicum.

**Respondetur** affirmative (cf. I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 9, a. 1, ad 2<sup>um</sup>). Nam suf-  
ficient simplex apprehensio huius: requiritur iudicium affirmativum:  
*Hoc est eligendum*, vel: *Hoc est fugiendum*. Alioquin electio careret  
directiōne.

Imo Alvarez, in suo Commentario, dicit quod omnibus actibus  
deliberatis necessariam est imperium. Etiam ad actum fidei prae-  
quiratur talis iudicium: 1<sup>o</sup> Hoc est credibile; 2<sup>o</sup> Hoc est ab homini-  
bus credendum; 3<sup>o</sup> Hoc est hic et nunc ubi credendum; 4<sup>o</sup> Credo;  
et denique dicitur «credo», cf. II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 1, a. 4, ad 2<sup>um</sup>: «Nullus  
credit mysteria fidei, nisi videat ea esse credenda, vel propter evi-  
dentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi».

Item I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 17, a. 5, S. Thomas docet quod omnes actus vo-  
luntarii, qui sunt in potestate humana, subjacent imperio rationis.

**Obiectio:** Sed tunc datur processus in infinitum.

**Respondetur** negative. Nam ut dicit S. Thomas infra, q. 17,  
a. 5, ad 3<sup>um</sup>, «determinandum est tandem ad primum actum voluntatis,  
qui ex imperio rationis non dependet, sed ex instinctu naturae, aut  
superioris, scilicet Dei inspirantis».

**Art. II. — Conclusio:** Consilium sicut electio non est *in fine*,  
sed *in medio*. Nam finis in practico se habet sicut principium  
in apprehensivis, ut non sunt conclusio. Consilium autem est syllo-  
gismus practicus; ergo versatur circa media, non autem circa finem,  
nisi habeat rationem media in comparatione ulterioris finis.

In art. III. — **Conclusio:** Consilium est solum de his quae nobis  
propter finem aguntur. Nam inquisitio consilii proprie pertinet ad  
contingentia singularia a nobis agenda. Unde de necessariis et un-  
versalibus non est consilium.

In art. IV. — **Conclusio:** *Consilium non est de omnibus, quae a nobis aguntur, sed de rebus aliquibus momenti et de illis cum non sunt determinata quomodo fieri debeant. Nam scriptor non consiliatur quomodo debet litteras trahere, Quomodo res minoris momenti valet, ad alium; Peram pro nihilo reputatur. Sic quaedam inordinalia circa res minimas de quibus non requiritur deliberatio non semper est peccatum veniale, sed potest esse solum imperfectum.*

In art. V. — **Conclusio:** *Consilium procedit ordine resolutorio seu analytico.*

**Probat:** Ordo resolutivus est cum incipimus ab aliquo quod est prius in cognitione et posterior in esse. Atque principium inquisitionis consilii est finis, qui est prior in intentione et posterior in esse. Ergo in consilio est ordo resolutivus.

Hic ordo deliberationis est descendens a fine intento ad indium medium, dum ordo intentionis sub directione imperii est inversus; ascendit nempe ab indimo medio ad finem, qui est posterior in executione. Sic in ordine executionis, primum est vivere, etiam materialiter, deinde philosophari. Sed in ordine intentionis contemplatio philosophiae et a fortiori contemplatio christiana aliorum est quam vita materialis, seu oeconomica. Ita in response, ad Ium.

Unde potestas excoelica debet imprimis adhibere media interiora ut pax civitatis non perturbetur a malis, eos coercedo.

Art. VI. — **Conclusio:** *Consilium in acta non potest in infinitum procedere. Hoc enim est impossibile. Sed incipit a certis principibus rationis practicae et terminatur ad conclusionem practicae seu ad ultimum iudicium practicum.*

Serapulosi vellent procedere in infinitum, dicendo quod forte actio bona in acta est propter superbiam, et quod forte haec ipsa reflexio facta est propter falsum humilitatem, et sic semper quod est ridiculum.

**Dubium:** Utrum licitum sit consulere minus malum ad majus vitandum.

**Respondetur:** Circa hoc dantur duae opiniones extremae, ut exponit Medina.

**Afferunt quidam** ex hoc quod minus malum in comparatione ad majus inducit rationem boni, scilicet retrahere hominem a malo majori.

**Negant alii,** et afferunt sequentes rationes: 1<sup>o</sup> Minus malum, etiam cum majore malo confertur, vere retinet rationem mali. Nam talis collatio nihil auferit de malitia objecti, sed nemo potest aliter consulere malum; ergo nec minus malum. Ideoque tolerari potest, non vero eligi, nec consuli.

Ratio ista videtur apodictica si agatur de minori malo quod est intrinsece malum, nam S. Thomas, 2-2<sup>ae</sup>, q. 119, a. 3, ait, cum ad vitandum quod mendacium est semper periculum et quod non possumus licite mentiri v.g. ad homicidium vitandum, aut mendacium

esse intrinsece malum, et subiungit « non licet aliqua illicita inordinacione uti ad impedienda nocumenta et defectus aliorum. Et ideo non licet mendacium dicere, ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo libere. Licet tamen veritatem occultare prudenter » sed non contra eam loqui. Si autem homo iustus est generaliter docilis Spiritui Sancto in ordinariis rebus, tunc in tali casu illuminatur per donum consilii ad dicendum id quod dicendum est.

Unde minus malum physicum consuevum est ad majus malum vitandum; non vero minus malum morale, saltem si est intrinsece malum. Sic cranolamiae non est licita viam per eam salaretur vila matris numerosae familiae.

2<sup>o</sup> Consuevum minus malum est causa moralis illius. Ergo at consuevum peccat.

3<sup>o</sup> Sit minus quod Petrus animo statuit occidere regem; tunc non est licitum, ut vitandum hoc malum, consulere Petro quod occidat alium hominem, v.g. Iulianum regis. Hoc autem Petro consulere est minus malum, quod consequenter non licet consulere.

De hac materia solet etiam disputari in materia de iuramento, 1<sup>o</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 78.

**Tertia opinio est affirmativa,** sed cum pluribus limitationibus. Medina, Alvarez et alii haec tenent ut probabiliter. Imo tenet Alvarez hanc esse sententiam communem inter thomistas. Pro ista opinione haec assignantur rationes:

1<sup>o</sup> Aristoteles, 1<sup>o</sup> Ethic., et. 1 et 2, docet quod minus malum in comparatione ad majus malum inducit rationem boni, dummodo attingere malum vitari non possit et quamvis vitari non possit. Ita S. Gregorius, lib. 2 de Moral., c. 18, quia retrahere aliquem a majore malo habet rationem boni. (Alii rationes videantur apud Medina).

Aliae sunt etiam rationes advenientes, scilicet 2<sup>o</sup> Dummodo agatur de minori malo non intrinsece malo, sic non licet in mediculis civilibus et politicis approbare programma intrinsece malum ad vitandum minus.

3<sup>o</sup> Dummodo agatur de delictis malis, quae inferuntur eidem personae. Sic apud Irenaeum, XII, legitur quod decem viri illa fecerunt cum Ismaele, cui consulerunt ut acciperet ab eis thesaurum, ne eos occideret. (Quod hunc casum alii auctores dicunt quod ibi agatur de malo physico). Item Moyses consultit repandam ad vitandum mortem respectu ejusdem personae.

Non vero agitur de malis quae inferuntur personis diversis, ut Augustinus ait quod Loth peccavit consulendo viris Sodoma quod abulenter filium suis ad vitandum peccatum sodomiae.

Item communiter admittitur in iure quod nemo potest in delictum alterius consilium suum mulare.

Sed cum non possumus in grave detrimentum alterius consilium dare. Sed cum parvo detrimento tertiae personae potest quis consulere minus malum, saltem physicum, aut morale, sed non intrinsece malum, ut majus vitetur.



Unde in applicatione electionis minus moli requiritur magna prudentia, ne fiat positiva declinatio ad malum; et prompte agenda est ut mutetur situatio v.g. situatio politica, ut homo amplius non sit in ista occasione, scilicet quod malum vitare non possit; v.g. promovendus est bonus candidatus, ad non dandum suffragium candi dato minus malo.

## QUESTIO XV.

### DE CONSENSU

Conclusiones S. Thomae sunt sequentes:

Art. I. — Consensus est actus appetitivae virtutis.

Art. II. — Consensus proprie loquendo non est in animalibus brutis.

Art. III. — Consensus proprio loquendo non est de fine, sed de mediis ad finem. Sic differt ab intentione finis.

Art. IV. — Consensus *in actu* pertinet ad rationem superiorem (Quia rationem superiorem cf. I<sup>a</sup>, q. 79, a. 3; Ratio superior intendit aeternis inspicendis).

Ratio conclusiva est quia consensus *in actu* est finalis sententia de agendis. Finalis vero sententia semper pertinet ad rationem superiorum; nam quomodo restat iudicandum quod proponitur, nondum finalis sententia datur. Unus consensus in actu ad rationem superiorem spectat, secundum quod in ratione voluntas etiam includitur.

Idem infra, q. 74, a. 7, ostenditur quod consensus in mortale porrectum semper pertinet ad rationem superiorem, solum indirecte seu negative et imputative; nam ad iudicem superiorum pertinet revocare sententiam inferioris si injusta est, alioquin in iudicem superiorem reducenda est.

Sic peccatum mortale est semper aversio a fine ultimo, quoniam considerat aut autem considerare debet ratio superior.

Hic longius exponuntur in tractatu de peccatis, q. 74, a. 1.

## QUÆSTIO XVI.

## DE USU

Usus est applicatio alienius rei ad aliquam operationem. Distinguitur usus activus, pertinens ad voluntatem utentem, et usus passivus, pertinens ad facultates executivas. Hic igitur de usu activo.

Art. I. — *Usus activus proprie pertinet ad voluntatem*, quia proprium hujus facultatis est applicare, seu movere alias potentias ad operationes suas. Ut notat Biltuart, usus activus est actio formaliter immanens et virtualiter transiens.

Art. II. — *Usus proprie ad bruta non pertinet*, quia bruta non cognoscunt rationem finis, nec utilitatis.

Art. III. — *Usus versatur circa media utilia ad finem*. Non utimur fine, sed trahimur ipsa. Præsertim ultimus finis est *inutilis*, in hoc sensu quod est supra, non iuxta utilitatem. Ita Aristoteles dicit quod metaphysica est inutilis, scilicet est supra utilitatem, et propter seipsam queritur. Sic metaphysica differt ab artibus, præsertim mechanicis. Sed scientia superior utitur scientia inferiori, ut metaphysica utitur logica. Pariter Theologia utitur scientia, quæ est sibi inferior. Superior utitur inferiore; dum inferior non proprie utitur superiore.

Art. IV. — *Usus realiter distinguitur ab electione et eam sequitur*. Ratio est quia electio pertinet ad ordinem *secundæ intentionis*, seu deliberationis et usus activus ad ordinem *executionis*. In electione voluntas habet finem *affectivum* tantum, in usu activo tendit ad finem actum, ut habet ipsam *realiter*.

Immo electio versatur circa medium ut est futurum, dum usus versatur circa idem medium ut est præsens: et usus debet hic et nunc superare novis difficultatibus ipsius executionis. Multi enim luculenter rigunt, et in executione deficiunt.

Imperio in electione et usu ordo mediorum subordinatorum restituitur. Nam eligimus primo media altiora, propinquiora fini obtinendi, ut ad media inferiora descendamus. V.g. volo sanari, eligo vocare medicum, eligo appellare servum ut medicum vocet etc.

In ordine executionis, e contra, primo appello servum. Sic dicitur thomista quod Dens primo prædestinat ad gloriam et in ordine executionis gloria venit ultima.

In q. 16. a. 4. ad 3<sup>m</sup> notatur quod « quia actus voluntatis reductur supra seipsum, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, electio et usus: ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores ».

Item in corpore articuli, in hæc: « Voluntas utitur ratione » id deliberatione, et ita hic usus præcedit electionem. Sic in fine deliberationis voluntas *libere utitur ratione* ad dirigendam electionem, et hoc modo ultimum iudicium est liberum, prout actus voluntatis reductur supra seipsum. Et hoc absque processu in infinitum, quia in fine standum est in intellectu, ut dicit S. Thomas, I<sup>a</sup>, q. 82, a. 4, ad 3<sup>m</sup>, prout primum dictamen est a Deo specialiter inspirante.

Cajetanus in commentario hujus articuli dat divisionem *duodecim actuum*, quæ lere convenit cum divisione nunc communiter admissa. At ipse non satis notat quod ante quemlibet actum voluntatis est correlativus actus intellectus. Sic debuisse utitur iudicium de insequibilitate finis ante intentionem, et item ultimum iudicium practico-prædictum ante electionem; sicut etiam, ante fructum, perfectam possessionem finis per visionem. Nec computanda est fructio imperfecta ut specialis actus; reducitur enim ad perfectam.

Insuper Cajetanus notat, secundum responsionem S. Thomæ ad 3<sup>m</sup>, ordinem actuum secundum reflexionem, et recte dicit in hæc quod uti executivis potentis est posterius electione, dum uti, ut est activa libera applicatio ipsius voluntatis et intellectus deliberantis, antecedit consensus et electionem.

## QUESTIO XVII.

## DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE

Primo agitur de ipso imperio: non tamen de imperio politico, (saltem directo) que rex vel superior imperat suis subditis, sed de imperio monastico seu personali, que homo sibi ipsi et suis potentis imperat. Licitur hodie: de gubernio suipsius, seu de anipsius domo.

Hec quæstio est completa et perfecte ordinata; nam prime consideratur imperium in se, utrum sit actus rationis an voluntatis; postea relate ad actum imperatum in communi, cum sit unum moraliter cum illo; deinde relate ad actus imperatos in speciali, scilicet utrum actus voluntatis imperetur; utrum imperentur actus rationis, actus appetitus sensitivi, actus animæ vegetabilis et actus exteriorum membrorum.

## ART. I. — UTRUM IMPERIUM SIT ACTUS RATIONIS AN VOLUNTATIS.

Quidam theologi, ut Suarez et Vasquez, dicunt quod imperium non est actus specialis; nam, iuxta eos subiecti iudicium præcedens, dirigens electionem, prout continuatur ad dirigendum actiorem.

E contra, præ S. Thomæ, thomistis et pluribus aliis, imperium est actus specialis et proprie ad intellectum pertinet, præsupponens lumen actum voluntatis.

*Probat in articulo, in quo sunt tres partes:*

*1<sup>a</sup> Pars:* Actus voluntatis et actus rationis supra se invicem possunt ferri, virtute axiomatis; *Causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere.*

*2<sup>a</sup> Pars:* sic probat quod imperium est actus rationis: *Ordinare* per modum cujusdam intimationis est rationis. Atqui imperium erudit aliquid per modum cujusdam intimationis. Ergo imperium est actus rationis.

Imperium differt a iudicio practico indicative sicut propositio ista: « hoc faciendum est, v.g. cras » differt ab alia: « fac hoc, hic et nunc ».

*3<sup>a</sup> Pars:* probat quod imperium præsupponit actum voluntatis: *Primum movens in viribus animæ ad exercitum est voluntas.*

Atqui imperium intimando movet etiam ad executionem, saltem secundario et participative. Ergo imperium hec habet ex præsupposito actum voluntatis.

*Obijcit Suarez:* Nunc apparet quod requiratur plures actus intellectus, distinctus a iudicio practico.

*Respondetur:* Cum nihil volitum nisi præcognitum, specialis actus voluntatis requirit speciem actum intellectus a quo dirigitur. Atqui *usus actus*, ut dictum est, est specialis actus voluntatis distinctus ab electione. Ergo pariter requiritur specialis actus intellectus, distinctus a iudicio practico. Et hic actus est imperium eruditans et intimans executionem mediorum jam electorum.

Sic imperium est substantialiter actus rationis dirigentis, præsupposito actu voluntatis, scilicet præsupposito electionis vi cuius ratio executionem intimat.

Ut notat Cajetanus, imperare tria dicit, scilicet *ordinare, intimare, movere*.

*1<sup>o</sup> Ordinare* executionem hic et nunc mediarum ad finem: non tamen secundum eundem ordinem ac in electione, *sed secundum ordinem inversum*, scilicet incliando a medio infimo et ascendente ad media aliora et ad finem obtinendum. Ordinare autem est proprium rationis.

*2<sup>o</sup> Intimare* executionem, dicendo non modo indicativo: *hoc est faciendum*, quod iam dictum est in iudicio practico, sed dicendo modo imperativo: *fac hoc*. Intimare autem seu denunciare est manifestare, quod etiam pertinet ad intellectum, sicut ordinare. Ita lex est formaliter aliquid rationis (cf. I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 90, a. 1).

*3<sup>o</sup> Movere* ad executionem. Hoc convenit secundario et participative ad intellectum ex præcedente actu voluntatis, quia virtus propria actus, scilicet electionis, remanet in actu sequenti.

Ergo imperium est actus specialis, scilicet actus rationis, præsupposito actu voluntatis vi cuius movet ad exercitum actus.

Item S. Thomas, II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 83, a. 1, dicit quod *oratio* est proprie actus intellectus, et quasi imperium inferioris ad superiorem ordinem.

*Corollarium:* Ordo executionis distinguitur omnino ab ordine electionis seu secundæ intentionis, quia usus actus distinguitur ab electione. Sic incipit novus ordo. Hec est quæd Suarez non satis animadvertit. Uijus ratio est quia in ordine executionis sunt novæ difficultates vincende. Hæ autem novæ difficultates requirunt non solum novum conatum voluntatis, sed novam ordinantem et intimantem intellectus. *Multi enim bene judicant de eligendis, qui agende malè præcipiunt et in executione deficiunt*, quia instante executione surgunt novæ difficultates, tedia, labores, impedimenta ex parte potentialium executionum, ex parte circumstantiarum, que plerumque non omnia poterant antea provideri; et si licuit prævisa, nonnulla movebant sicut cum sunt præsentia.

Hæc autem executio non debet fieri sicut in brutis impetu natura, sed rationabiliter. Ergo requiritur veritas actus rationalis, illi genus totam executionem, et realiter distinctus a iudicio precepti, fecerit autem existentiā distinguitur ab essentia.

Imperium *in fac hoc nunc*, hic et nunc, tali modo et ordine, respicit media et presentia et prius electa, dum iudicium *in hoc est faciendum* respiciebat eadem media in futuro exquiribilia.

Confirmatur: Insuper non sufficit quod princeps aut superior precepta indirecte aliquot esse faciendum. Respicitur ut postea imperat. Item in vita personali, quia nihil voluit nisi præcognitum. Imperium est quoddam iudicium futurum.

**1<sup>a</sup> Obiectio:** Non sunt multiplicanda entia sine necessitate. Atqui ad directionem executionis sufficit iudicium practicum continuatum. Ergo non requiritur imperium ut actus specialis intellectus.

Respondetur: Distinguo maiorem: Ad directionem executionis sufficit iudicium practicum continuatum, si non esset nova formalitas et difficultas, concedo; secus, nego.

Pariet distinguitur consequens, et negatur consequentia.

**2<sup>a</sup> Obiectio:** Atqui non est nova formalitas et difficultas. Egra committit ris obiectio. Enim jam iudicium practico-practicum ut distinguitur a speculativo-practico consideravit medium hic et nunc. Atqui hæc consideratio, iuxta præcedentem responsionem, pertinet ad imperium. Ergo imperium non est novus actus intellectus.

Respondetur: Distinguo maiorem: Jam iudicium practico-practicum... consideravit medium hic et nunc eligibile, concedo; ... medium hic et nunc consequendum, nego. Distinguo maiorem: Hæc consideratio, ut est de medio hic et nunc consequendo, pertinet ad imperium, concedo; pertinet ad iudicium practico-practicum, nego.

**3<sup>a</sup> Obiectio:** Atqui nec ad executionem sic acceptam requiritur imperium ut specialis actus intellectus. Ergo stat difficultas. Et peritur: Morere ad executionem, pertinet ad voluntatem. Atqui imperare est morere ut executionem. Ergo imperare est actus voluntatis, scilicet usus actus.

Respondetur: Distinguo maiorem: *Morere proprie* ad executionem, pertinet ad voluntatem, concedo; *morere secundario et participative*, pertinet ad voluntatem, nego. Contradistinguo maiorem: Tu peccare est morere proprie ad executionem, nego; est morere secundario et participative, concedo.

**4<sup>a</sup> Obiectio:** Decretum est idem ac imperium. Atqui decretum pertinet ad voluntatem. Sic ipse thomista loquitur de decretis voluntatis divinus. Ergo imperium pertinet ad voluntatem.

Respondetur: Distinguo maiorem: Decretum proprie dictum, concedo; decretum late dictum, nego. Contradistinguo maiorem: Decretum proprie dictum pertinet ad voluntatem, nego; decretum late dictum pertinet ad voluntatem, propter tamen relationem horum actuum inter se, concedo. Nego consequens et consequentiam.

Decretum enim late dictum est idem ac electio voluntatis, et sic antecedit executionem. Cf. Iam, q. 23, a. 1 Quid sit providentia (est imperium efficax), pariter t. q. 23, a. 1 Quid sit predestinatio, cf. Thomista dicit hunc articulum.

**5<sup>a</sup> Obiectio:** Sicut ipse S. Thomas scripsit initio questionis XVI: « Considerandum est de actibus imperantis a voluntate ». Ergo videtur quod etiam secundum secundum S. Thomam imperium sit actus voluntatis.

Respondetur: Voluntas imperat in sensu lato, scilicet movendo. Insuper imperium stricte sumptum pertinet ad voluntatem non substantialiter, sed causative et obligative, quia a voluntate participat ratiō movendi. Ita lex est aliquod rationis ordinantis et intimantis, et est signum voluntatis superioris. Dominium ut intimans et dirigens pertinet ad intellectum; dominiū autem ut movens pertinet ad voluntatem.

**6<sup>a</sup> Obiectio:** Caritas imperat aliis virtutibus. Atqui caritas est in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

Respondetur: Caritas imperat in sensu lato, inest movet, sicut movet voluntas. Non autem intimat penarie, loquendo et ordinando, nisi mediante actu intellectus, scilicet mediante actu fidel vel prudentie infuso. Si vero caritas mediante fide imperat actum fidei, hoc est ipsa intellectus relectur supra actum suum, sicut voluntas movet seipsam. Insuper intellectus movet specificative voluntatem, et ubi ea movetur quod exercitum.

Art. II. — Imperium non pertinet ad animalia bruta, quia solus ratio est ordinare.

Art. III. — Imperium igitur præcedit usum, quem dirigit. Sed actus rationis et voluntatis supra seipsos relectantur (nisi 3um).

Art. IV. — Imperium et actus imperatus constituunt unum actum humanum seu moralem. Sic duo actus physici faciunt unum actum moralem, quia se habent ad invicem sicut materia et forma, sicut anima et corpus in homine.

Sic explicatur unitas corporis Christi mystici, iuxta illud Apostoli: « Unus ego, jam non ego. Vivit vero in me Christus ». Hæc unitas est plus quam unitas secundum quid; Christus et membra ejus viva in agendo faciunt unum simpliciter, non in ordine physico, sed morali, propter unitatem finis, et unitatem actus moralis.

#### ART. V-IX. — QUINAM ACTUS SUBJICIANTUR IMPERIO RATIONIS.

Cf. BILLUARD, De actibus humanis, diss. III, n. 7, paragr. 3.

Respondetur: Actus imperabiles sunt illi qui sunt in potestate nostri liberi arbitrii, scilicet:



Actus imperantes seu in potestate nostra	Voluntatis (a. 5)	iste imperatur consensus et electio, proprie imperatur usus activus.
	Rationis (a. 6)	quoad exercitium combinandum aut non: cogitationes improvisae rursus.
		item incipendum: consideratio scien- tifica.
		quoad specificationem: opinio, actus fidei, ultimum iudicium etiam practicum
	Appetitus (a. 7)	sensitivus dependentes ab imaginatione, quae regulari potest a ratione; non vero actus orti ex indispotione organi, vel ex auidia imaginationis impraevisibili. Hoc ultimum per considerandum quoad motus primo-primos.
	Membrorum (a. 8. II)	quae moventur a potentia non vegetativa, sed sensitiva; scilicet motus pedum, manuum et alios.

Actus animae vegetativae (a. 8) et motus organorum vitae vegetativae non subducuntur imperio rationis prima quia non producantur mediante apprehensione, et secundo quia pendunt ex dispositionibus corporum, quae non sunt in potestate nostra.

Quoad intoxicationes v.g. hepaticam vel lyrothanicam, ex quibus sequitur confusio mentalis et magna irritabilitas quae non est semper sub potestate nostra, cf. opera peritorum, v.g. R. Réaumur, *Traité de psychiatrie*, 6<sup>e</sup> éd., p. 697-699 ss.

Haec synopsis explicatur in sequentibus articulis S. Thomae:

ART. V. — Actus voluntatis imperari possunt, excepta prima voluntate non quam homo non se movet, sed movetur a Deo qui dat dictamen seu applicat intellectum ad directionem huius primae voluntatis; hinc igitur non est, illibera, quavis possit esse libera si fiat sub indifferencia iudicii, iter alios actus voluntatis, intentio et electio imperantur solo sensu, quia praecedunt imperium proprie dictum. Una vero actus sequens imperium proprie imperatur, per accidens etiam electio potest proprie imperari, v.g. si quis tardus ad eligendum, in quo sibi metipso dicat: *Eligendum est, ut elige* (cf. q. 16, a. 4, ad 3<sup>um</sup>).

ART. VI. — Actus rationis, possunt quidem imperari, sed diversimode, scilicet: 1) *Quidam cogitationes improvisae rursus possunt solari ex imperio rationis aduerti vel respici, continuari vel interrumpi.* Illa est prima excitatio totius vitae morialis ad quam Deus immediate nos movet; item multae bonae inspirationes illius, vel etiam pravae cogitationes quae proveniunt ex levitatione diaabolica, mediante imaginatione. Haec diversae cogitationes non adveniunt ex imperio rationis, sed admittit vel respici possunt; 2) *Quidam actus rationis imperari possunt quoad exercitium tantum, seu quoad considerationem objecti; sed obiectum de se censens necessitat associationem, quod non est in potestate nostra quoad specificationem.* Sic est intelligentia principiorum immediate evidentium, et cognitio conclusio-

nam quas proprie demonstrantur, sic excluditur optio libera in adhesionem veritati evidenti; e contra admittitur optio libera in opinione vel in acceptatione alicuius postulati non evidentiis. 3) *Quidam actus rationis imperantur etiam quoad specificationem; quando enim obiectum non sufficiens movet, non necessitat assensum; v.g. in opinione, in fide, vel in ultimo iudicio practico, quod dicitur indifferens seu ambibile ex parte objecti.*

ART. VII. — *Quidam actus appetitus sensitivi imperari possunt, sed non omnes.* Etenim illi non sunt in potestate nostra, qui necessario oriuntur ex dispositionibus corporis, v.g. ex nimio calore, vel ex aegritudine; vel ex quibusdam motibus concupiscentiae impraevisibilibus. E contra, nostro imperio subducuntur generaliter motus appetitus sensitivi qui ex imaginatione impugnantur; nam imaginatio regulari potest a ratione.

Sibi isto secundo aspectu aliquid notandum est in art. 7<sup>o</sup> quo melius determinatur doctrina S. Thomae circa motus primo-primos sensualitatis. Dicit nam hic: «Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concutitur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc iste motus est praeter imperium rationis; quavis potuisset impelli a ratione si praevideretur. Item ad 3<sup>um</sup>. Sed ratio humana, etiam diligens, non potest omnia providere. Ergo etiam ex hac parte illi motus primo-primi sensualitatis qui non sunt peccata. Jam notaverat Aristoteles, quem hic citat S. Thomas, quod «ratio praest insensibili et concupiscenti principatu non despotum sed politico, qui est ad liberos, qui non totaliter subducitur imperio». Cf. etiam infra, a. 9, ad 3<sup>um</sup>.

Item notat S. Thomas, a. 7, ad 3<sup>um</sup>: «Apprehensio imaginationis subiecti rationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae... et quandoque aliquis non potest quaedam phantasmatum formare propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi», sicut ex indispositione organi impeditur etiam visio vel auditio.

ART. VIII. — Actus vero animae vegetativae et motus organorum vegetativorum non subducuntur imperio rationis 1<sup>o</sup> quia non producantur mediante apprehensione, et 2<sup>o</sup> quia pendunt ex dispositionibus corporum, quae non sunt in potestate nostra. Sic non possumus imperare nutritionem, assimilationem alimentorum, nec augmentum corporis, nec motum cordis (a. 9, ad 2<sup>um</sup>); nec motus genitalium (ibid., ad 3<sup>um</sup>), a quibus ad motum humani membrorum genitalium requiritur aliquo alternatio naturalis, scilicet caliditatis vel frigiditatis: ipsa alteratio non subiacet imperio rationis.

In statu autem innocentiae per privilegium hi motus, sicut concupiscentiae, perfecte subdicebantur rationi; sed, ut ait ibid., S. Thomas: «per peccatum primi parentis natura vel sibi relicta, subtrahit supernaturali dono».

ART. IX. — Actus exteriorum membrorum, scilicet manuum et pedum imperantur, quia haec membra exteriora moventur a potentia

sensitivis (ut in animalibus brutis) et in unâs potentias sensitivas subduuntur imperio rationis, prout dependent ab imaginatione quas moveri potest a ratione.

**Corollarium:** Ex hac tota doctrina de dominio hominis supra seipsum et supra suos artus, verificatur id quod S. Thomas cum Boetio profunde dixerat in I<sup>a</sup>, q. 116, a. 4, de fato: « Ex quæ sunt Primæ Menti propinquæ, stabiliter fixæ, *fatibus ordinem mobilitatis creantur*. Ex quo etiam patet, quod quanto aliquid longius a Primæ Menti distat, *mentibus fati majoribus implicatur*; quia magis subijcitur necessitati secundarum causarum ».

Sic Ptolomæus dicebat (cf. I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 3, u. 5): « *Sapientis domini naturæ ustris* ». Scilicet resistit passionibus commotis secundum variatiles aeris. Unile contemplatio quæ mentem elevat ad Deum, ad Primum Ens omnino necessarium, liberat animum a necessitatibus inferioribus, a *mentibus fati*, scilicet a necessitate seu a concatenatione secundarum causarum, a fatalitate legum naturæ. Sic habetur progressiva perfectibilitas personalitatis humanæ secundum majorem independentiam a rebus inferioribus et secundum majorem dependentiam a Deo.

## QUÆSTIO XVIII.

### DE BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM

*Prologus et divisio* hujus questionis et duarum sequentium. Jam quidem agimus de moralitate agendo de hinc ultimo; sed postea tractando de actibus humanis namdam ex professo tractavimus de eorum moralitate, cum paulo eos consideravimus sub aspectu *psychologico*. Sic distinguimus duodecim actus concurrentes ad unum actum moralem deliberatum et consummatum. Nunc agendum est *proprie de moralitate* horum actuum, scilicet de his in esse moris consideratis.

Hæc autem moralitas actuum humanorum considerari debet: 1<sup>o</sup> in genere (q. 18), 2<sup>o</sup> in speciali (id est quoad actus interiores (q. 19) et quoad actus exteriores (q. 20); 3<sup>o</sup> quoad ea quæ sequuntur bonitatem et malitiam, scilicet de merito et de peccato (q. 21).

Sic de hac re habentur triginta articuli, quorum quidam primo aspectu videntur esse repetitio præcedentium, sed ita non est.

Hæc pars Summæ Theologiæ est valde originalis, proprie a S. Thomæ constituta, et parum cognita. Quidam historici moderni de ea loquuti sunt, sed quandoque usque effulgenti penetratione speculativa, quæ necessaria est etiam ad historiam loquendum modo recto de his difficilibus questionibus. Alioquin neque *historice intellexeretur mens Sancti Thomæ*.

Bilfuat satis bene explicat ordinationem horum omnium articulorum, diss. 7, a. 7, initio:

MORALITAS ACTUUM HUMANORUM	in genere q. 18	1	de moralitate in communi, scil. in quo consistit . . . . . a. 1
		2	de principis moralitatis
			objectum . . . . . a. 2
			circumstantiæ . . . . . a. 3
		3	de specificatione actuum ut objecto . . . . . a. 4
			a. 5
			a. 6
		4	de relatione utriusque . . . . . a. 7
			a. 8
			a. 9
		5	de circumstantiis relatis ad speciem moralem actus . . . . . a. 10-11

MORALITAS ACTUUM HUMANORUM	in speciebus quibus actus	interiores q. 19	de regulis morum. Hæc sunt considerande, quia objectum non specificat nisi ut subest re- gulis morum.
		Præsertim	de regula supremæ - lex æterna, de regula proximæ - ratio, cum scientia.
	quoad consequentia q. 21	exteriores q. 20	de relatione actus interioris ad actus exterioris quoad moralitatem.
			de peccato, seu actu culpabili, et de actu laudabili. de merito et demerito.

## De præcipuis erroribus circa moralitatem.

Hi errores breviter exponendi sunt ante explicationem articulo-  
rum, ut eorum confutatio melius appareat in ipsa doctrina S. Thomæ.  
Jam quidem initio, agendo de fine ultimo, eos utavimus, com-  
parando varia systemata moralium: cf. supra p. 15-24.

Sic errores isti enumerari possunt, incipiendo ab ethica sensua-  
listica et ascendendo ad altiores:

1° *Hedonismus*, iuxta quem moralitas fundatur in voluptate  
sive delectatione.

2° *Utilitarismus*, iuxta quem moralitas fundatur in utilitate  
sive personali, sive sociali, et in voluntate populi summi legislatoris  
salutis, et in consuetudinibus.

3° *Subjectivismus Kantii*, iuxta quem moralitas fundatur in im-  
perativo categorico conscientis et in autonomia voluntatis quæ sibi  
hanc legem imponit.

4° *Eudæmonismus Epicuri* et stoicorum, iuxta quos moralitas  
fundatur in bono rationali, in beatitudine rationali, sed absque vera  
obligatione, libertate ac sanctione.

5° *Fidæismus Scoti*, iuxta quem moralitas fundatur in revelata  
lege positiva Dei quoad officia erga homines, vel. ut vulgari Orkani,  
etiam quoad prima officia erga Deum.

Supra hos errores stat vera *Ethica traditionalis*, à S. Thoma pro-  
posita, iuxta quam moralitas fundatur in bono honesto ut sub est  
regulis entium, quæ sunt *recta ratio* (regula proxima) et *lex æterna*  
(regula supremæ), quæ est quoad aliquid necessaria, et quoad aliquid  
contingens seu positiva.

*Synopsis systematum moralium.* — In hoc apparet objectivismus  
et intellectualismus doctrinæ S. Thomæ, iuxta quam Ethica fundatur  
objective in bono, à recta ratione fide illustrata cognito. Hoc appa-  
ret in sequenti synopsi.

MORALITAS FUNDATA	Objective — in bono	humano	secundum legem eternam et ven- tam rationem cum obligationi et sanctione — S. Thomas.
			divine obligationis et sanctione — Stoici, Stoici.
	Subjective — in voluntate	utili	utilitarismus cum obligatione sociali mere humana — Stuart Mill, Spencer.
		delectabili	hedonismus, sine obligatione et sanctione — Epicurus.
			omnia præcepta — Orkani.
			præcepta Decalogi circa homines — Scoti.
			divina, quæ liberrime decrevit.
			humana, autonomia, quæ sibi imponit imper- ativum categoricum — Kant.

Notandum est quod *evolutionista absoluti confundunt* jus cum  
facto adimpleto, et moralitatem cum successu. Et hoc dupliciter,  
prout duplex est evolutionismus absolutus. Nam *evolutionismus ma-  
terialisticus*, v.g. Hæckel, seu empiricus, reducit jus ad factum adim-  
pletum et moralitatem ad successum: dum *evolutionismus identifi-  
cans*, v.g. Hegel, reducit factum adimpletum ad jus et successum  
ad moralitatem (cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 262).

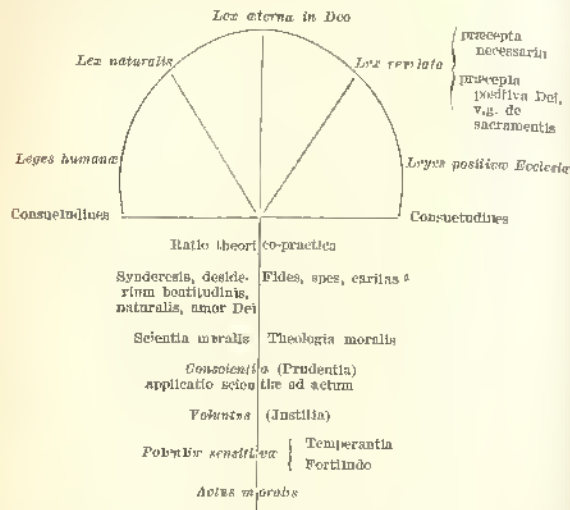
Sed in praxi est quasi idem: nam evolutionismus etiam idealis-  
ticus negat immutabilitatem juris et moralitatis, negato principio  
contradictionis et negata Dei existentia. Sic tollitur distinctio es-  
sentialis inter bonum morale et malum. Sed in evolutione thesis suo  
momento est bona secundum quid et melior quam momentum præce-  
dens, quavis si adhuc bona quam momentum subsequens. Unde  
antithesis suo momento erit bona relative seu secundum quid, et  
postea etiam synthetis erit bona secundum quid, et præterite for-  
mæ evolutionis erunt malæ secundum quid. Sic perducitur ad rela-  
tivismum completum.

Sic evolutionista Durkheim dicebat quod olim iussum in suis  
scholis multum bonum fecerunt, sed nunc sunt homines temporis  
peracti, et nunc eorum actio est mala et rejicienda. Unde nihil resset  
bonum simpliciter, nec malum simpliciter.

Predicti errores damnantur in *Syllabo* Pil IX, paragr. 1. pro-  
positi, §§ 64, et *Descente*, 1756-1764. Prima propositio damnata a  
Syllabo est evolutionismus absolutus, secundum quem Deus fit in evo-  
lutione humanitatis, ita ut « una eademque res sit Deus cum mundo,  
et prout spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum  
falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto » (cf. *Descente*, n. 1701).

Ut videbimus, S. Thomæ condonat in sua synthesi omnia ele-  
menta veræ quæ inveniuntur divisim in aliis systematibus, sic hæc

systemata apparent ut vera in eo quod affirmant et falsa in eo quod negant.<sup>1</sup> Hoc manifestatur in sequenti synopsi.



#### ART. I. — UTRUM OMNIS HUMANA ACTIO SIT BONA, VEL ALIQUA MALA.

Hæc est quæstio de moralitate in communi.

Circa hoc duo sunt errorum vitium ad invicem oppositi.

Quidam, ut Spinoza, tenent quod nulla actio est mala moraliter, quia nec libertas in homine. Unde illi qui male agunt, sunt solum qui ignorant verum bonum, quasi demones. Et in favorem hujus optimismi absoluti (qui revera tristis est), afferri possunt tria argumenta, quæ sunt objectiones hujus articuli, scilicet, 1<sup>o</sup> quia malum non agit nisi in virtute boni, 2<sup>o</sup> quia nihil agit nisi in quantum est actus, et sic bonum est, 3<sup>o</sup> quia malum non potest esse causa.

<sup>1</sup> Cf. P. WODNICKI, O. P., *La Catholicité du Thomisme*, in *Revue Thom.*, octobr. 1921, pag. 335.

<sup>2</sup> In ordine naturali *synderesis*, desiderium naturalis beatitudinis et amor naturalis Dei auctoris nature se habent sicut in ordine supernaturali *fides*, *spes*, *caritas*.

Sic occidere innocentem non esset universaliter malum, sed tantum quid minus bonum, ut imperfectio. Et Seneca dicit quod nulla res est intrinsece mala nisi misse Deum. Ita etiam Gerson in suo nominalismo post Petrum de Alliaco.

Per oppositam, Lutherus et Calvinus gliserunt quod omnia opera quæ ante iustificandem sunt, quacunque ratione sint facta, vere sunt peccata (cf. DEXZING., 817); imo dicunt ipsi « in quolibet bono opere *justum* saltem venialiter peccare, aut mortaliter, atque ideo penas æternas mereri, inquantum ex id non damnari, quia Deus ea opera non imputat ad damnationem » (DEXZING., 835). Hæc duas propositiones damnantur ut hæreticæ.

**Conclusio articuli:** *Quædam actiones humane sunt moraliter bonæ, quarum vero malæ.*

**Probatur dupliciter:** 1<sup>o</sup> *Ex auctoritate S. Scripturæ* in argum. « *sed contra* »: « Omnis qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus. Qui autem facit veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur opera ejus, quia in Deo sunt facta » (JEANN., III, 20).

2<sup>o</sup> *Ratione.* — Omnis actio voluntaria differt a plenitudine essendi sibi debita, dicitur a bonitate, et dicitur mala moraliter. Atqui inter actiones humanas plures sic desciunt, v.g. in quantitate (non solvere debitum), aut quoad locum (v.g. sacrilegium locale). Ergo non omnis actio humana est bona moraliter.

Et hoc dicitur etiam independenter a præcepto divino positivo; et explicite in articulo sequenti dicitur quod quædam actiones sunt intrinsece bonæ ex objecto.

**Major explicatur secundum comparationem ad bonum et malum** quod est in rebus. In rebus autem bonum est plenitudo essendi, fundus appetibilitatem. In Deo solo invenitur tota essendi plenitudo, secundum aliquid simplicissimum, scilicet Deitatem, et ideo Deus nullo modo deficere potest. Creatura vero habet plenitudinem essendi sibi debitam, non secundum aliquid simplicissimum, sed secundum diversa, scilicet secundum substantiam, facultates, actus etc.; et ideo creatura aliquid deficere potest ille plenitudinis sibi debitæ, sicut pro homine caro physice malum est quod visum eurent.

Unde, ut dictum est I<sup>o</sup>, q. 5, a. 1, ad 1<sup>um</sup>, aliquid, ut vinum in via corruptionis, potest esse *casu simpliciter*, prout est substantia, et *homine secundum quid*, ut substantia, sed *malum simpliciter* prout non habet perfectionem debitam vine. Ita dicimus malus fructus, malus miles, malus medicus, etc.

Pariter dicendum est de mala actione humana. Ut est casus, est bona secundum quid, et sic est a Deo; sed est *malum simpliciter*, quando deficit a plenitudine sibi debita; et hoc dupliciter: in re gravi est peccatum grave, in re levi est peccatum leve seu veniale, ut infra dicitur.

<sup>1</sup> Cf. DIXI, de theol. cathol., articulo Gerson, col. 1322; et Opera ipsius Gerson, I, III, col. 28.



Potest tamen esse actio simpliciter bona, imo meritoria, sed imperfecta, v.g. actus caritatis remissus, scilicet minus intensus quam habitus caritatis a quo praedit. Sic si quis habet quinque talenta et operatur ac si haberet duo tantum, ejus actus est adhuc simpliciter bonus in suo essentia ex parte objecti, finis et regulae; sed debet, quod intensitatem; et ita est imperfectio, non vero peccatum veniale. Quilam recentior locum animadvertent, et rellent quod secundum doctrinam S. Thomae in hoc articulo et in quibusdam aliis, una sit distinctio inter imperfectionem et peccatum veniale. Hoc autem est confundere consilium cum praecepto, et praeceptum positivum, non pro semper obligans, cum praecepto negativo. Cf. infra, P. 2, q. 84, a. 1, utrum peccatum veniale convenienter distinguitur a mortali.

Insuper dici uouit quod actus caritatis remissus seu imperfectus, sit simpliciter malus. Est enim simpliciter bonus, quauvis in eo caritatis altioris perfectionis sit quid minus bonum.

*Ad 1<sup>am</sup>:* Actio simpliciter mala est secundum quid bona, ut eas et actus physici; sed deficit moraliter a rectitudine debita. Sic moraliter non est quid minus bonum, ut e contra est imperfectio, sed quid minus.

*Ad 2<sup>am</sup>:* Ita caeca unibulans, habet aliquod bonum prout potest ambulare; sic differt a paralytico; sed patitur defectum in ambulando.

*Ad 3<sup>am</sup>:* Actio mala potest habere bonum effectum physicum, sicut adulterium est causa generationis humanae, sed tamen moraliter est simpliciter malum, prout caret ordine rationis.

**Corollarium:** Unde non oportet confundere, sicut Spinoza et Hegel faciunt, malum simpliciter cum eo quod est solum minus bonum. Pro Hegel, in evolutione, thesis et antithesis (v.g. supranaturalismus materialisticus et spiritualismus theisticus), sunt quid minus bonum quam synthesis superior, quae habetur in evolutionismu idealistico; sed fuerunt quid bonum suo momento. Item dicit ipse: atque, quae est generaliter pantheistica, religio, quae est metaphysica Dei representatio, et philosophia evolutionistica, se habent ut thesis, antithesis et synthesis: et nunquam est bona suo momento. Cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 245-262.

Haec doctrina hegeliana consistit in trinitate, sive individuali, sive sociali, ut momentum necessarium evolutionis: v.g. erimina revolutionis galliae aut rossiae. Sic ea quae patrata fuerunt a Murat aut a Lenin fuerunt, juxta Hegel, quid necessarium in evolutione humanitatis, quid certe minus bonum quam sanctitas christiana, non vero quid simpliciter malum.

Doctrina ista proreuit ex negatiue distinctione inter ens et non ens, quae identidemur in ipso « fieri », in evolutione creatrice. Inde acquiritur negatio distinctionis inter verum et falsum, inter bonum et malum. Sic materialismus non esset simpliciter falsus, sed verus secundum quid, suo momento, et falsus secundum quid posterius. Crimina bolseuerismi non essent simpliciter mala, sed tantum bona

secundum quid suo tempore, et mala secundum quid adveniente synthesis altiori.

**Corollarium alterum:** Solidato primatu metaphysico entis per respectum ad fieri, tollitur radicatio distinctio inter bonum morale et malum. Hoc est contra evolutionismum moderatiorum, cf. DENZINGER, 2058: Dicebant modernistae: « Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evoluitur » ac pariter bonitas.

Traditionalis doctrina docet quod virtute principii contradietio nis, est absoluta oppositio inter ens et nihilum, inter *verum simpliciter* et *falsum simpliciter*, quod potest esse *verum secundum quid*; inter *bonum simpliciter* et *malum simpliciter* v.g. adulterium, quod potest esse bonum secundum quid, physice.

Unde dicendum est tam in ordine morali quam in ordine physico:

Actus moraliter	{	perfectus: v.g. actus caritatis intensus.	Ergo	{	perfectus.
		imperfectus: v.g. actus caritatis remissus.			imperfectus propter maculam in fronte.
		levis: v.g. mendacium innocuum.			levis, quia claudicat.
		gravis: v.g. homicidium.			gravis, quia acquirit ambulare.

Doctrina autem evolutionismi absoluti damnatur in 1<sup>a</sup> Propositione Syllabi Pii IX: « Nullum supremum, sapientissimum, providentissimum Sautem existit, ab hac rerum universitate distributum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et in mundo, atque omnia sunt Deus et ipsissima Dei habet substantiam; ne una eademque res est Deus cum mundi, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto » (DENZINGER, 1701).

Ad complementum hujus articuli primi quaedam exponuntur dubia:

1<sup>um</sup> Dubium: *De formali constitutivo moralitatis:*

Cf. BILLIARD, *de Actibus humanis*, diss. 4, a. 1: LEHT, *Philosophia Moralis*, p. 77.

Questio est: Quid sit esse morale actionis humanae prout distinguitur ab ejus entitate physica: v.g. id in quo dicit amicitia a per versitate in eodem actu physico, v.g. laudare Deum aut ex caritate aut ex hypocrisis.

Nominales dicunt quod moralitas est denominatio extrinseca, ut murus vitus, vel ut lu euria monetaria cujus valor est denomi-

natio extrinseca petita a voluntate principis; aut est relatio rationis; reuliter vero nihil aliud est quam ipsa libertas.

Alii vero dicunt quod moralitas est relatio quaedam practica-moralis.

Thomistae vero tenent quod moralitas in communi consistit formaliter in relatione reali transcendentali ad obiectum subditum regulis morum.

Probatur haec thesis dupliciter: 1<sup>o</sup> indirecte, per confutationem aliarum sententiarum, 2<sup>o</sup> directe.

1<sup>o</sup> Indirecte: 1) *Moralitas non consistit in denominatione extrinseca petita a regulis morum.*

Nam S. Thomas docet in a. 1 quod bonitas moralis seu moralitas bona consistit in plenitudine essentiali quae debetur actioni humanae. Haec autem plenitudo non est denominatione extrinseca, seu ex rationis. S. Thomas dicit a. 4, ad 2um: «Quoniam finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum habet effectum». Reversa bonitas moralis est perfectio in actibus humanis existens a parte rei, causata a virtutibus et a Deo.

2) *Moralitas non consistit formaliter in libertate, sed eam requirit.*

Libertas quidem est conditio siue quae cum et subiectum moralitatis, quia actus necessarii non subijciuntur regulis morum, sed legibus physicis. At prius in actu concipitur libertas quam moralitas. Nam licet ipso quod concipitur actus ingredi a voluntate sub indifferentia individui, concipitur ut liber et nondum moralis, quia nondum concipitur lex cui subijciatur.

Confirmatur: In aliquo actu, v.g. in furto ad machinandum patratum, est duplex moralitas et una libertas. Insuper esse liberum pertinet ad iudicium naturae; nam physice distinguitur actus liber ab actu necessario; sed est moralis prout est conformis vel difformis rectae rationi.

Concedimus tamen quid emittit actus liber est moralis, et omnis actus moralis est actus liber, quia, ut infra dicemus, non datur actio libera indifferens in individuo, sed est aut moraliter bona, aut moraliter mala, soltem ex parte finis.

2<sup>o</sup> Directe probatur thesis: *Moralitas consistit formaliter in relatione reali transcendentali ad obiectum subditum regulis morum.*

Est sententia communis thomistarum.

Etenim, proportionem servatam, loquendum est de actu in *esse moris* sicut de actu in *esse naturae*. Atqui actus in *esse naturae* importat formaliter relationem transcendentalem (scu essentialem, non accidentalem) ad obiectum in *esse physico* consideratum. Ergo actus in *esse moris* importat formaliter relationem transcendentalem ad obiectum ut subditum regulis morum.

Sicut visio essentialiter constituitur per relationem transcendentalem ad coloratum, intellectus per relationem ad ens, volitio per

relationem ad bonum, ita volitio moralis per relationem transcendentalem ad obiectum conformem aut non conformem regulis morum.

Haec relatio non est rationis, nec praedeterminantis, sed transcendentalis.

Nem est relatio rationis, quia existit in ipso actu morali, ante considerationem nostri intellectus. Actus enim humanus est a parte rei bonus vel malus moraliter. Sanctus autem et perversus non differunt solum per relationem rationis, sed realiter, ut patet.

Nam est relatio praedeterminantis, idest accidentaliter actui superaddita: nam est ad obiectum subditum regulis tamquam ad specificationem et perfectivum, non tamquam ad partem terminum. Scilicet haec relatio includitur in ipsa essentia actionis, v.g. amoris Dei.

Insuper relatio praedeterminantis, v.g. paternitas, non existit desinente termino; existit et contra moralitas non existente termino, ut in eo qui delectatur de re praeterita vel futura.

Obijciat: Sed S. Thomas dicit quod bonitas actionis humanae consistit in plenitudine essentiali sibi debita. Atqui haec plenitudo non est relatio. Ergo moralitas non consistit in relatione transcendentali ad obiectum subditum regulis morum.

Respondetur cum Billuart: S. Thomas, loquens de bono in genere et de bono naturali rerum dicit quod est plenitudo essentiali re debita; sed ratio humana est quid essentialiter relatiuum ad obiectum (cf. a. 2, ad 3um); et ideo eius plenitudo sumitur secundum hanc relationem transcendentalem.

## 2<sup>um</sup> Dubium: De Speciebus moralitatis.

Posito quod, moralitas in hominibus sit ordo realis actus ad obiectum subditum regulis morum, queritur quae et quot sint eius species.

Solent assignari bonitas et malitia. Utrum assignanda sit etiam indifferentia.

Respondetur: 1<sup>o</sup> *Bonitas moralis* actus est eius relatio transcendentalis ad obiectum consonum regulis morum; est plenitudo essentiali debita actioni secundum hanc relationem; nam actus seu operatio est quid essentialiter relatiuum ad obiectum.

2<sup>o</sup> *Malitia moralis* potest considerari dupliciter, scilicet ut quid positivum, sic est relatio transcendentalis ad obiectum dissonum regulis morum, vel ut quid privativum, et sic est privatio consonitatis et utilitatis.

Haec difficultas solvitur in tractatu de peccato, ubi queritur utrum formale constitutum peccati commissionis consistat in positivo, an in negativo (cf. Billuart, initio Tractatus de peccato, diss. 1, a. 3). Dissentiant inter se Thomistae. Pro positivo citantur Cypriolus, Ferrariensis, Cajetanus, Joannes a S. Thoma, Salmonicenses, Masoulié, Gonet, Billuart, et haec est sententia probabilior, nobis videtur vera: privatio acquiritur ad tendentiam positivam ad obiectum dissonum regulis morum. Pro negativo citantur Sylvius, Cullenius, Banel.

Quaestio est fere ar si queritur: quid constituit formaliter limbum denticulatum (dentelle), utrum sint foramina an alium sen-  
linum!

3<sup>o</sup> Supposito quod sint actus humani indifferentes secundum speciem, v.g. ambulare, *prohibitum est quod indifferens sit species moralitatis*. Ita Joannes a S. Thoma, Coutinsson, Billuart et plures alii contra Salamanticenses et Gourt.

*Probat*: Ille actus est *vere moralis* qui procedit a deliberata voluntate cum subjectivae ad regulas morum. Atqui actus ex objecto indifferens (v.g. ambulare, sedificare domum vel plantare vineam) potest procedere a deliberata voluntate cum anijectione ad legem moralem non imperatam, nec prohibitam, sed permittentem. Hic actus non subtrahitur directioni legis. Ergo datur actus ex objecto indifferens, subjacens legi naturali permittenti. Et ideo datur species indifferens moralis.

Haec sententia videtur conformis textui S. Thomae *de Malo*, q. 2, a. 5: « Si ergo loquimur de actu naturali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens », item 1<sup>a</sup> 11<sup>a</sup>, q. 92, a. 2, ubi agitur de lege prout permittit actus indifferens, imperat bonos et prohibet malos.

Quae de speciem moralitatis ibi sunt, sic synthetice scribi possunt in sequenti schemate:

MORALITAS ACTUUM  
relatio ejus transcendentia-  
lis ad objectum subditum  
regulae morum

*Bonitas moralis*: relatio transcendentialis ad objectum legi con-  
sonum.

*Malitia moralis*: relatio transcendentialis ad objectum a lege *prohi-*  
bitum; vel omisso actus procul, in peccatis com-  
missionis et omissionis diversimode inventur privatio  
recititudinis debite.

*Indifferentia moralis*: relatio transcendentialis ad objectum a lege  
permittentem, prout sunt, ut infra dicitur, aa. 8, 9, quod-  
dam actus indifferentes secundum suam speciem, quavis,  
non sint indifferentes in individuo; nam semper  
sunt in concreto propter bonum aut malum suum.

BONITAS ET MALITIA  
ACTUS HUMANI DESUMUNTUR

Primo et  
essentialiter:

ab objecto regum morum subdito (finis operis): v.g. di-  
ligere Deum, dare eleemosynam indigenti, furari  
rem alienam.

a fine operantis  
ut a principali  
circumstantia

1. Electio bona ex objecto sordescit ex  
multa intentione; v.g. dare ele-  
mosynam ob vanam intentionem.

2. Electio mala non cohercetatur ex  
bona intentione; ejus lamen ma-  
litas imbutur; v.g. ventiri ad  
servandum vitam proximi.

3. Idem actus potest habere duas spe-  
cies bonitatis vel malitiae, scilicet  
ex objecto et ex fine; v.g. dare  
eleemosynam ad satisfaciendum  
pro peccatis.

Secundario

ab aliis  
circumstantiis  
quae vel

aggravant aut mituant bonitatem vel  
malitiam in eodem specie, levit-  
ur vel graviter; v.g. furari mul-  
tum aut parum.

mutant speciem moralitatis: v.g. fu-  
rari rem sacram aut in loco  
sacro.

## DE PRINCIPIIS MORALITATIS

(q. XVIII, aa. 2, 3, 4).

Principia moralitatis dicuntur ea ex quibus sit quod actus sit  
bonus aut malus, vel indifferens.

S. Thomas tria moralitatis principia assignat in aa. 2, 3, 4,  
quae sunt objectum, circumstantiae et finis.

Finis de quo in presenti non est finis operis, qui identificatur  
cum objecto, sed finis operantis, qui est principalis circumstantia,  
de qua specialiter tractandum est, quia specificat immutabile inten-  
tionem et mediant electionem, ut dicitur a. 6. Hoc non satis nota-  
verunt nullam historici qui reciter de hac parvi summae theolo-  
giae tractaverunt.

Ad intelligentiam horum trium articulorum, qui reversa sunt dif-  
ficiles, et dubiorum eisdem annexorum, ponitur hic synopsis doctrinae  
in illis contentae. Sic inde ab initio apparet ulcinum solvantur objec-  
tiones surgentes durante lectione articulorum:

Sic illustratur difficilis quaestio de eadem multiplici mora-  
litate simul in eodem actu (cf. BILLUART, *de Act. hum.*, diss. 4, n. 4).

E videlicet quod *actus ex objecto et fine bonae*, cui supervenit aliqua circumstantia *accidentaliter mala*, v.g. *vanæ gloriæ*, potest esse *opus simpliciter bonum moraliter et meritorium rite actum*, et *secundum quid malum veniale*, cui debetur poena temporalis (BILGEMET, *ibid.*, c. 4, par. 2). Ita v.g. elemosyna rei predicationi cui supervenit accidentaliter motus vanæ gloriæ, aut etiam martyrium cui supervenit accidentaliter leri motus impotentis aut pusillanimitatis.

## ART. II. — UTRUM ACTIO HOMINIS HABEAT BONITATEM VEL MALITIAM EX OBJECTO.

**Status questionis.** — Per *objectum* actus voluntarii intelligitur id quod *primo et per se attingitur* ab isto actu; sicut Deus dicitur *objectum caritatis*, et res aliena *objectum furti*. Iuxta quæstionem unam est de *objecto physice considerato*, sed *moraliter*: v.g. *objectum furti* non est res aliena præcise ut res, sed *prout contra rectam rationem auferitur iuribus domino*; item *objectum temperantiae* non est præcise cibus aut potus, sed cibus aut potus sumptus conformiter ad rectam rationem. Iam idem actus physice consideratus, ut *actus hominis*, potest esse bonus vel malus moraliter si fiat ex *justitia*, ut a lortue, vel iniuste, ut a sicario.

In hoc dissentiunt S. Thomas et Scotus, ut videlicet. Quæstioni sic posita, conclusio S. Thomæ est:

**Conclusio:** *Prima et essentialis bonitas vel malitia actus humani desumitur ab objecto moraliter considerato, seu regulis morum salido.*

**Probat**ur duplinter: 1<sup>o</sup> *Ex auctoritate* Osee, IX, 11: «*Facili sunt abominabiles, sicut ea quæ dixerunt*»; v.g. *prout dixerunt adulterium, seu uxorem alienam, rei rem alienam invito domino.*

2<sup>o</sup> *Ratione*: Sicut res naturalis habet speciem ex sua forma, ita *actio ex objecto ad quod essentialiter tendit. Atque prima et essentialis bonitas sumitur ab eo quod dat speciem seu structuram essentiali. Ergo prima et essentialis bonitas actibus humanis desumitur ex objecto convenienti recte rationi*; v.g. *uti re sua.*

Item dicendum est de *malitia*, quia eadem est *oppositio rationi*. Scilicet *prima malitia actionis humanæ sumitur ex objecto non convenienti, seu non conformi regulis morum*; v.g. *recipere rem alienam. Ita primum malum physice, in re generata, est non habere delictum formam substantialem*; v.g. *si ex homine non generatur homo, sed monstrum.*

Sic *actus dicitur ex objecto bonus vel malus ex genere suo*. Et nota quod hic nomen «*genus*» sumitur *pro specie*, sicut eum dicitur *genus humanum pro specie humana*.

Ad explicationem hujus argumenti notandum est:

**Quoad majorem:** Maximum principium est: *Actio habet speciem ex objecto*. Quod valet etiam pro potentia et pro habitibus: nam

potentia, habitus et actus sunt quid essentialiter relativum ad *objectum formale* quod per se primo attingunt.

Hoc principium ponitur a Reginaldo in suo opere *De tribus principibus S. Thomæ*, tamquam tertium principium, isto ordine: 1<sup>o</sup> *Ens est transcendens et analogum. Hæc est prima veritas metaphysicæ generalis*. 2<sup>o</sup> *Deus est Actus Purus, ipsum Esse subsistens*: Hæc est *prima veritas theologicæ*. 3<sup>o</sup> *Potentia, habitus et actus specificantur ab objecto formali. Hæc veritas totam psychologiam, ethicam et theologiam moralem illuminat.*

Hæc autem principia quasi negantur a Scoto, qui posuit:

1) *Ens est univocum*; 2) *In Deo est distinctio formalis actus inter essentiali et attributa. Ideo essentia Dei non est actus purus*; 3) *Actus fidei acquisiti in deum et actus fidei infusæ habent idem obiectum formale quod et quo.*

In hoc tertio consensum Scotum sequuti sunt Molina, molinistæ. Card. Billot (cf. opus nostrum *De Revel.*, I, p. 458-514).

**Quoad minorem:** Hoc supponit quod sint *species in rebus* et quod *essentia sit primum constitutum rei*. Nominales autem, ut Ockam, Petrus de Altiaco, Gerson, dixerunt quod *essentie rerum non sunt cognoscibiles*. Et evolutionistæ nunc dicunt quod *essentie rerum non sunt stabiles*, imo quod *omnes essentie identificantur in duxi univocum*, ita ut ex simio generari possit homo. Tum pariter sequeretur quod non est differentia essentialis inter bonum et malum morale ex objecto. Et hoc affirmatur ab Ockam: «*Nullus actus est moraliter bonus vel malus ex genere suo, sed ex objecto*», sed habet quod sit bonus vel malus solum ex lege Dei positiva per revelationem cognita in decalogo. Est positivismus theologicus. Et hoc dicitur a Scoto de omnibus actibus, excepto amore Dei et odio Dei. Videtur enim quod secundum Scotum *essentie creaturarum pendunt a libero Dei arbitrio*. Si Deus putasset ita creare homines ut filium debulset occidere patrem autem senem et egrotum ad eum liberandum a miseria vite.

Positivistes autem et evolutionistes rejiciunt legem Dei positivam revelationis cognitam. Ideo tollitur omnis obligatio moralis.

<sup>1</sup> Opera Scoti, edit. Vives, vol. 19, p. 148: «*Nullus actus est perfectus bonus ex genere tantum, sive ex solo objecto, nisi amare Deum, nec: utinus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum*». Item vol. 24, p. 377. Vol. 21, p. 587: «*Non videtur, quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex precepto divino, ut cognoscere alienam et occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret preceptum, non essent peccata*». Hoc dicit postea (lectam de amare et odio Dei); et ad hoc respondet Leibniz, quod si ita esset, oporteret dicere quod Deus, si voluisset, posuisset esse non summam Bonum summe diligendum, sed summam malum summe odendum (Theodicea, II, par. 176).

cf. MONTESSERATO, Summa Scoti, quæ confecta est ab auctore secundum ordinem Summæ S. Thomæ, I-II<sup>æ</sup>, c. 94, a. 5: utrum lex naturalis sit mutabilis; c. 100, a. 8: utrum præcepta decalogi sint dispensabilia.

Hæc principia remanent apud Petrum de Altiaco et apud Gerson, cf. *Dictiones theol. nat. art. de Gerson*, c. col. 1822 sq.



*Confirmatur:* Bonitas vel malitia quae est in actu ex objecto, concipitur in esse ante bonitatem vel malitiam quaecumque aliam ex circumstantiis extrinsecis et *non* operantis provenientem. Iam haec prima moralitas ex objecto non mutatur mutatis circumstantiis extrinsecis et fine. Sic malitiam est primo et essentialiter malum ex objecto: necipere alieum uxorem sine ordine ad alius circumstantias: siue haec malitia ex objecto non potest corrigi, et mutatis circumstantiis et fine, invariabilis permanet.

Et nota quod sententia Ockam et etiam sententia Senti hodie non potest amplius sustineri, cf. DESV., 1190, 1125, 3054, cf. articulum seq. huiusmodi questionis.

#### Solvuntur objectiones articuli:

*Ad 1<sup>am</sup>:* In rebus physice sumptis non est malum morale; in rebus vero ut naturalis regulis morum laeyatur malum morale.

*Ad 2<sup>am</sup>:* Obiectum motus alicuius ejus materia; non vero materia ex qua, sed materia *per* quam. Sic videtur etiam rationem formare specificantia.

*Ad 3<sup>am</sup>:* « Obiectum actionis est quodammodo effectus ejus; et quavis hominis actione non rursus a limitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona quia bonum effectum producere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius ». Ratio est quia obiectum actionem specificat jam ut est in intentione, et postea est effectus actionis in ordine executionis. Si bonitas rursus dependet a bonitate effectus in genere rursus formalis et finalis, non autem in genere causae efficientis.

*Ad 4<sup>am</sup> Objectiones ad mentem Scoti vel Ockam (cf. BILLVAULT, loc. citos.).*

*1<sup>a</sup> Obiectio:* Actus moralis habet suam bonitatem vel malitiam a lege, cui conformis est aut non. Atqui lex non est obiectum. Ergo actus humanus non habet suam primam moralitatem ab objecto.

*Responditur:* Distinguo majorem: Actus moralis habet suam limitatem vel malitiam a lege, *in* virtute, *ut* *in* regula, rursus: immutabile, *ut* a *foro* specificante, nego. Concedo minorem. Et pariter distinguo consequens.

*Explicatur:* Actus est motus ex via ad obiectum. Unde illud primo et immediate respicit ut terminum et forum specificantem. Obiectum autem specificat dupliciter: physice consideratum specificat actum physicum, ut coloratum specificat visionem; moraliter consideratum, scilicet ut legi subiectum, specificat actum in esse morali.

Insuper oportet distinguere: obiectum secundum se bonum ab obiecto bono solum quia est percipitum: v.g. jejunare feria VI potiusquam alia die. Item quaedam sunt secundum se mala, alia vero sunt mala quia prohibita a lege positiva. Unde quid est secundum se bonum, est secundum se conformi legi morali necessarius sed naturalis et ideo immutabile specificat ut forum et lex specificat mediante ut regula. Sic obiectum specificat, sed primum est propositum voluntati

a recta ratione. Ita actus fidel specificatur ab obiecto revelato, sed prout proponitur ab Ecclesia, quae est regula proxima fidel.

*2<sup>a</sup> Obiectio:* Actus humanus primam moralitatem sumit ab eo quod primo respicit. Atqui primum respicit finem (cf. a. 6); nam obiectum est volitum propter finem (q. 1, a. 3). Ergo prima moralitas sumitur a fine, tamquam a primo voluto. Ita hodie loquuntur quidam historici, qui vellent sic corrigere doctrinam S. Thomae quae a multis admittitur, cum a plerisque.

*Respondetur:* Concedo majorem. Distinguo minorem: Actus humanus primo respicit finem operis, rursus; finem operantis, nego. Pariter distinguatur consequens.

*Explicatur:* Finis operis, sive intrinsecus, rursus est cum obiecto. Finis operantis, seu extrinsecus, invenit accidentaliter. Unde sine illo stat idem actus. V.g. in eo qui vult dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, hic finis accidit illi voluntati seu electioni et ita sine alio, remanet honestus eleemosynam ex suo fine intrinseco seu obiecto, scilicet subveniendi alienae miseriae.

*Finis autem operantis est obiectum actus imperantis; v.g. intentionis satisfaciendi pro peccatis; sicut finis operis est obiectum actus imperati specificative sumpti.*

*3<sup>a</sup> Obiectio:* Illi actus: *Voto honeste vivere*, vel *Voto inhoneste vivere* habent suam bonitatem vel malitiam specificam. Atqui cum non habent ab obiecto, alius continerent bonitatem omnium virtutum et malitiam omnium vitiorum. Ergo prima moralitas actus humani non est ab obiecto.

*Responditur:* Hic actus: *Voto honeste vivere* plura obiecta materialia respicit; sed specificatur ab obiecto communi, scilicet a bono bonitatis in communi, sicut metaphysica ab ente. Item illud est de actu opposito. Et sic habetur sufficiens multitudo specificum.

*Dubium:* A quoniam habitu elicitor hic actus: *Voto honeste vivere*.

*Responditur:* Si actus iste signatur justificationem, elicitor a caritate; si justificationem praeterdat, elicitor a sola voluntate, quae naturaliter tendit ad bonum honestum. Et in amore boni iustitia in communi nulla est difficultas. Sed tunc hic actus ante justificationem non est velleus, surgunt enim difficultates in executione.

Actus oppositus, scilicet *Voto inhoneste vivere*, non potest elicari nisi ex motivo alienius boni illius ut delectabilis, a quo spursum suum sortitur; nam nemini vult malum secundum rationem nulli.

#### ART. III. — UTRUM ACTIO HOMINIS SIT BONA VEL MALA EX CIRCUMSTANTIA.

*Status questionis.* — Jam supra, q. 1, a. 1. debita est circumstantia, scilicet: *accidens actus humani, ipsum in esse morali praeconstitutum purius afficiens*. Unde quasi circumstat extrinsecus

actum *jura specificatum* in esse moris ab *objeto*, et ipsum modificat non solum physice, sed etiam in ordine moral: v.g. factum *flicere* in loco sacro.

Septem sunt circumstantiæ: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, prout accidentaliter adstant actum vel ex parte agentis, vel objecti, vel loci, vel instrumenti, vel finis operantis, vel modi, vel temporis. V.g. agens est sacerdos, objectum est sacrum, locus est publicus vel sacer, instrumentum est cum invocantibus demens, finis operantis est malus, modus est intensus vel cum contemptu, tempus est dies festus, aut longum vel breve. Cf. supra, q. 7 et BILLGART, *De Actibus humanis*, diss. 4, art. 3, paragr. 2.

**Conclusio:** Actus humanus desumit aliquam bonitatem vel malitiam a circumstantiis.

**Probat**ur dupliciter: 1<sup>o</sup> *Ex auctoritate Christi* qui docet facere eleemosynam, vel jejunium, vel orare intentione vanæ gloriæ, item Aristoteles dicit, *Ethic.*, 11, 6, quod virtuosus operatur secundum quod oportet, et quantum oportet, et secundum alias circumstantias.

2<sup>o</sup> *Ratione probatur:* De bonitate et malitia actuum humanorum censendum est iuxtaque sicut de bonitate et malitia rerum naturalium. Atqui res naturales sunt bonæ vel malæ non solum secundum suam naturam substantialem, sed etiam secundum accidentia. Ergo pariter actus humani sunt boni vel mali non solum secundum suam speciem ex objecto, sed etiam secundum circumstantias accidentales.

**Major** est principium illustrans totum tractatum. Nam bonum dicitur primo de rebus ipsis, secundo de actionibus.

**Mior patet exemplo:** Homo potest esse secundum suam formam substantialem verus homo et non monstrum, attamen debere potest quasi debitam membrorum proportionem, staturam, signum, colorem, quæ sunt accidentia. Ergo pariter actus humanus. V.g. qui furatur in loco sacro, gravius peccat quam qui furatur extra templum. Circumstantia confert actui bonitatem vel malitiam prout est secundario soluta; nam id quod est primario volitum est objectum, scilicet per se loquendo.

S. Thomas in aa. 10, 12 examinat an ex his circumstantiis sanatur quandoque nova species moralitatis.

#### ART. 17. — UTRUM ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA EX FINE.

**Status questionis.** — Agitur, ut dictum est, *de fine operantis*, seu extrinseco, qui est principalis circumstantia; non vero de fine operis, qui identificatur cum objecto. Quandoque finis operantis et finis operis coincidunt: v.g. si quis facit eleemosynam precise ad sublevandum pauperis. Sed sæpe distinguuntur: v.g. quis facit eleemosynam vel ad satisfaciendum pro peccatis, vel propter vanam gloriam. Ut speculativum agendum est de hac *principali* circumstantia, *quæ spe-*

*cificat immutabile actum interiorem, scilicet intentionem, et mediate electionem, ut dicitur u. 6; quod bene notat Cajetanus in a. 4<sup>ta</sup>.*

**Conclusio:** Actus humanus habet bonitatem vel malitiam a fine operantis, præter bonitatem vel malitiam quam habet ex objecto.

Nondum tamen consideratur an actus iste accipiat *speciem* moraliter a fine. De hoc enim sermo erit in a. 6, post examen specificitatis ex objecto et ex fine.

**Probat**ur: 1<sup>o</sup> *Ex auctoritate Rostii* in argum. *« sed contra »*. Affert potest etiam verbum Christi, apud Matth., vi, 1, ut n. due superbius cavemus in operibus bonis: « Attendite ne iustitiam vestram faciat coram hominibus, ut videamini ab eis, ... Si cepit tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit ». Per oculum autem communiter intelligitur recta intentio finis. Et tunc tota operatio est bona, immutabili ethico obiectum seu medium ad finem sit bonum; quod Christus supponit.

2<sup>o</sup> *Ratione probatur:* In his quæ ab alio dependent, sicut coram deo dependent ab agente et a forma, ita coram bonitas dependet a fine. Atqui actus humani dependent ab alio. Ergo habent bonitatem ex fine, præter bonitatem absolutam quæ est ex objecto.

**Major** est evidens, quia omnis res creata dependet saltem in tribus causis, et si sit materialis, a quatuor; scilicet dum sunt causæ intrinsece, forma et materia, si res sit materialis; et duæ sunt causæ extrinsece, agens et finis. Si vero agitur non de eide absolute, ut substantia, sed relativo, ut unus, ejus forma specifica est relatio ad obiectum specificatum. Sed semper habet relationem ad finem extrinsecum.

Ex hinc autem relatione ad finem extrinsecum seu operantis constituitur specialis bonitas vel malitia, quia in hac relatione in finem est conformitas vel difformitas ad rectam rationem. V.g. aliquis potest dare eleemosynam primo ad sublevandum pauperis; hic est finis operis; simul etiam eleemosynam dare potest ut diversam finem operantis oppositos, v.g. satisfaciendum pro peccatis vel a contra ob vanam gloriam.

**1<sup>um</sup> Corollarium** (in fine art.): in actione humana quadruplex bonitas considerari potest:

1<sup>o</sup> *Secundum genus*, prout scilicet est actio physice considerata. Nam omne rus est bonum, saltem secundum quid. Hinc prima bonitas physica seu naturalis est etiam in peccato, quod sub hoc aspectu consideratur a Deo (cf. 1<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, u. 79, a. 2).

2<sup>o</sup> *Secundum spem* moralem, ex objecto convenienti.

3<sup>o</sup> *Secundum circumstantias*, quæ secundum accidentia quædam.

4<sup>o</sup> *Secundum finem*, quasi secundum habitudinem ad bonitatis censuram; finis operantis, ut infra dicitur, a. 6, immediate specificat intentionem et mediate electionem.

*Obiectio* contra præcedens corollarium: Bonitas Ætatis hic distinguatur a bonitate circumstantiarum; dum c. contra S. Thomas dicitur supra, q. 7, a. 3, ad 3<sup>um</sup>, quod Ætatis est circumstantia, scilicet a curia.

*Respondet* Cajetanus sic distinguendo: Finis adjunctus objecto est circumstantia *relate ad actum imperatum* seu, *exteriorem*, cencendo; *relate ad actum introiorem*, seu *relate ad intentionem*, nego. Finis operantis sic specificat intentionem, v.g. cum aliquis dat elemosinam uti vanam gloriam, vanam gloriam est circumstantia actus exterioris; sed specificat intentionem immediate; imo specificat mediate etiam actum exteriorem, ut stat sub ista intentione, non vero absolute, ut dicitur a. 6. Unde *finis operantis*, quamvis sit circumstantia, distinguitur ab aliis circumstantiis, prout transit in specificationem, ut ait Cajetanus libel.

2<sup>um</sup> *Corollarium* (ad 3<sup>um</sup>): Actio non est bona simpliciter nisi omnes quatuor bonitates concurrant.

*Probat* ex Dionysio dicente: « Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu ». Quod quidem est bene intelligendum ad vitandam confusionem inter peccatum veniale et imperfectum, et etiam ad servandam bonitatem actus quoadque heroici, immobstante circumstantia venialiter mala, ut levis motus impatientie in martyrio. Sensus ergo adagii Dionysii est: Actio est simpliciter mala ex quocunque defectu, scilicet ex quocunque diffinitione gravi vel levi cum lege, non cum consuetudine, quod id quod principate est vel in objecto, vel in fine, vel in circumstantiis.

*Explicatur*: 1<sup>o</sup> Prædicta differentia cum recta ratione seu cum lege accipi potest una solum ex objecto, sed etiam ex circumstantiis et ex fine operantis. Unde actio non est bona simpliciter, scilicet conformis rectæ rationi, nisi habeat quatuor prædictas bonitates. Et est mala simpliciter, si sit bona secundum objectum et circumstantias, sed *malum secundum finem operantis*: v.g. dabo elemosinam tibi et quando oportet, sed principaliter propter vanam gloriam, vel ad seductionem indigentis. Insuper actio est etiam mala simpliciter, si sit bona ex fine operantis, sed *intrinsece mala ex objecto*: v.g. iurare ad salvandum vitam proximam.

2<sup>o</sup> Sed aliqua actio potest esse simpliciter bona secundum omnes prædictas bonitates, scilicet rectæ rationi et legi conformis secundum objectum, circumstantias et finem; et tamen potest esse imperfecta secundum modum; v.g. actus caritatis remissus, vel quia non conformis consilio aut inspirationi per modum consilii non obligantis. Sic est imperfectio, non vero peccatum veniale. Ita in ordine physico optimus equus habeas quandam maculam non pulchram in fronte.

3<sup>o</sup> Imo aliqua actio potest esse simpliciter bona secundum omnes prædictas bonitates, prout in eis consideratur id quod est principale, et simul potest esse venialiter culpabilis prout peccat quoad aliquod secundarium, v.g. ex parte finis vel circumstantiarum, ut ostendit Billuart, *De Act. Hum.*, diss. IV, a. 4. Solv. obje.: « Actus ex

objecto, et fine et præcipuis circumstantiis bonus, ut prædictio bona, cui supererit aliqua secundaria circumstantia venialiter mala, v.g. levis motus caritatis aut levis impatientia, est opus simpliciter bonum moraliter, et meritum vite æternæ, et secundum quid malum venialiter, cui debetur poena temporalis: v.g. bona thesista de-fensibilis doctrinam sui magistri, sed accidentaliter in ardore discussionis in uno verbo excedens contra Molinam vel Scotum, aut contra liberales, ejus actus est simpliciter bonus, meritum vite æternæ, sed secundum quid venialiter malus, cui debetur poena temporalis; v.g. ei debeatur tædium quod provolvit ex discussionibus theologicis. Ita a fortiori martyrium cui supererit accidentaliter levis motus impatientie aut pusillanimitatis. Hic actus est simpliciter bonus, imo heroicus ex objecto, ex fine operantis, ex circumstantiis quoad principalem considerationem. Hæc omnia sunt bona; sed accidentaliter in uno vel alia circumstantia deest aliquid secundarium, et in hoc est differentia venialis cum recta ratione; actus tamen remanet simpliciter bonus.

*Obiectio*: Sed tunc peccatum veniale est actus distinctus ab opere simpliciter bono, v.g. a bona prædicatione, vel a martyrio.

*Respondetur*: Potest actus distinctus, sed potest esse, ut videtur, medius secundarius in principali actu. V.g. si prædictus venialis defectus accidat ex parte finis secundarii, ut in prædicatione qui legitur principaliter ex zelo gloriæ Dei et salutis animarum, et tamen non satis reprimit quendam motum vane complacentiæ, vel excedit secundario in aliqua circumstantia, ut si modo aspero veritatem defecit.

*Hæc doctrina probari etiam potest per absurdum*: Alioquin, ut vocat Billuart, loc. cit., *vix ulla pia et honesta intentio daretur* que in electione non periret, cum vix nila sit executio quam non comitetur subreptus aliqua venialis circumstantia. Certo certius martyrium privatur merito et coronam martyrii quia admisit leviem motum pusillanimitatis. Verum est quidem quod martyrium in ultimo instanti meriti satisfacit pro his omnibus venialibus; sed non antequam instanti instans erit actus simpliciter bonus.

Imo, ait Billuart, libel: « Si levis inordinatus finis, aut quævis mala circumstantia totum indicat actum (vel illum reddat simpliciter malum); vix nilum actum bonum etiam in viris sanctis reperire poterimus; durum unius et absurdum est consequens. Parvissima enim sunt opera etiam in viris sanctis attente vigilantibus, quibus in hac vita vel non deest aliqua debita circumstantia, vel non immiscetur aliqua mala, puta vana gloria, vel amoris proprii, nimis complacentiæ, remissionis, excessus, præcipitationis, inconsiderationis etc. Sic paucissimi sunt poenitentes quorum poenitentiam non comitetur aliquis excessus aut defectus, paucissimi superiores qui in correctionibus aliquem excessum vel non ita non pantantur; paucissimi con-  
fessores, qui, quamvis gloriæ Dei zelo ducti, inter auditum ap-  
plausus alienius complacentiæ titillatione non moveantur; pauci-

sunt omnes qui levi destructionem non admittant, et sic de ceteris.

Ita S. Gregorius et Joannes a S. Thoma citati a Billuart, *Ibid.*

An vero aliquis actus possit esse simul bonus ex objecto et malus ex fine, vel e converso, videbimus in explicatione n. 6.

Ita determinabimus quod actus humanus accipit unitatem aut dualitatem sub objecto, a fine et a circumstantiis. Nunc considerandum est an moralitas sic accepta sub objecto et a fine sit *specificata*.

• • •

# DE SPECIFICATIONE PROPRIE DICTA AB OBJECTO ET A FINE ET DE RELATIONE UTRISQUE.

(an. 5, 6, 7)

ART. V. — UTRUM ALIQUA ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA IN SUA SPECIE, scilicet ESSENTIALITER ET INTRINSECE EX OBJECTO: seu utrum bonum et malum diversificent speciem.

**Status questionis.** — In prioribus articulis determinatum est quod actus humani accipiant dualitatem vel malitiam ex objecto et ex fine. Nunc magis proprie quaeritur utrum haec moralitas ex objecto accepta sit *specificata*: v.g. utrum occidere innocentem sit *intrinsece et essentialiter malum*, Ita ut remaneret malum etiam si Deus omnia precepta positiva removeret.

Scholus dicit: « Nullus actus est malus ex genere suo, sive ex solo objecto, nisi odire Deum » (*Opere*, edit. Vives, vol. 19, p. 148). « Occidere hominem, si Deus revocaret preceptum, non esset malum » (*Ibid.*, vol. 21, p. 537).

S. Thomas tenet oppositam sententiam. Sed sibi objicit hic in articulo:

1<sup>o</sup> Bonum et malum sunt in rebus sicut in rebus. Atqui in rebus bonum et malum non diversificant speciem, nam ad eandem speciem pertinet homo sanus et homo moribundus.

2<sup>o</sup> Malum est privatio. Ergo nequit consistere differentiam specierum nisi peccati omissionis.

Scolus et Nonniones, qui urgerrunt in hac re thesiam traditionalem, viam paraverunt positivisticam. Positivisticam videmus dicere non esse specificam distinctionem inter bonum morale et malum: una qui male agit est ille qui ignorat autem bonum utile et delectabile, propter confusionem imaginum suar phantasie. Phantasia autem confusa non distinguitur specie a phantasia clara. Item Hippolytus Taine positivisticus, dicit quod virtus et vitium sunt naturales reflexus sicut sacrum et arsenicum. Arsenicum autem non est specie determinatum, quia in parva quantitate utilis est et remedium.

Ubi non obstantibus responsi articuli est negativiva.

**Conclusio:** Bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus.

**Probat** 1<sup>o</sup> Auctoritate Aristotelis *Physicis*: « Habitus habitus, habitus actus relictus ». Sed habitus bonus et habitus malus specie differunt, ut *Moralitas et prudentialitas*, Ergo.

**Philosophia** S. Sedes immutabilis propositiones laxissimas, juxta quas moralitas, seu moralitudo, formalis et omnimoda non essent quid intrinsece malum ex objecto (cf. *Lexicon*, 1198). Innocentius XI hanc propositionem damnavit: « Tam clara videtur formalitatem ex se nullum involvere malum, sed solum esse malum quia interdicta, ut mutuum omniulog rationi dissonum videatur ». Item, *Ibid.*, 1199: « Moralitas (seu moralitudo) jure natura prohibita non est. Unde si Deus eam non interdiret, sepe esset bona et aliquando obligatoria sub naturali ».

Item S. Congregatio S. Officii, die 21 maji 1891, respondit circa hanc propositionem: « Probabile est istum mutuum usum (scilicet per actum incompletum ad imperatorem generationem) non esse prohibita de jure naturali ». Respondit fuit: « Propositionem esse scandalosam, erroneam et alius hypochrysi damnatam ab Innocentio XI propositione 49 » (*Decretum*, 1199).

Item die 19 aprilis 1893 quaerit: an usus imperferus moralitudo, sive casualiter, sive solenniter fiat, prout in caso, sit illicitus, S. Congregatio S. Officii respondit: « Negativa. Est enim intrinsece malus ».

Proinde videtur omnino certum quod sententia Scolis non possit amplius habere sustineri, scilicet: « Nullus actus est ex genere suo malus, alia ex solo objecto, nisi odire Deum » (*Opere*, edit. Vives, vol. 19, p. 148). « Non videtur quod vice creatum sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex precepto divino, ut cognoscere alium et occidere humanum, quia illa ex se, si Deus revocaret preceptum, non essent peccata » (*Ibid.*, vol. 21, p. 537). Cf. Billuart in *Append.*, utitur editionis magis 1878, uniusc. de *Omnia*, in qua ostendit omnino esse turpiter malum secundum omnes theologos et Patres. Unde in hoc Scholus est extra totam traditionem, pariter Petrus de Alliaco et Gerson, cf. *Diet. theol. cath.*, art. Gerson, vol. 1322, sq.

2<sup>o</sup> **Ratione probatur** conclusio: Actus specificantur et idem specie diversificantur ab objecto. Atqui bonum et malum constitunt distinctionem speciem in objecto relate ad rectam rationem, cui humani convenit, malum autem discoverit. Ergo bonum et malum diversificant speciem in rationis moralium, prout debent esse a ratione.

Idest quidam actus sunt essentialiter rationales, sicut et eorum objecta; quidam vero non sunt tales, sed potius sunt irrationalis. Cf. S. Thomam tractatum *De Lege*, 1<sup>a</sup> 11<sup>a</sup>, q. 94, et 100.

**Major** est evidens, quia actus est essentialiter relativus ad obiectum, sicut visio ad coloratum, intellectus ad intelligibile.

**Minor** assignat fundamentum proximum obligationis, scilicet rectam rationem, Et probatur malum ex hoc quod bonum honestum



essentialiter convenit recte rationi, malum autem morale seu inordinatum non convenit. Nam unicuique rei est bonum id quod convenit ei secundum suam formam. Ergo bonum est animalis rationalis id quod convenit ei secundum suam rationem, et malum est id quod non convenit ei secundum rectam rationem. Sic bonum honestum est bonum secundum rectam rationem.

Agitur de ratione practica, quae ordinat ad opus. Nam bonum et malum non constituent distinctionem specierum relate ad rationem speculativem, quae propterea tractat in eadem selectio de bono et de malo secundum rationem formalem alioquin; v.g. eūs in tacto-physica.

Idcirco sunt plures actus humani essentialiter rationabiles ex objecto essentialiter rationabili, seu iuristico, ut dicere veritatem et non mentiri, etiam si mors aequatur.

**1<sup>um</sup> Corollarium:** Primum principium ethicis est: *Bonum est faciendum, malum vitandum*. Idem bonum honestum ad quod essentialiter ordinantur facultates animae rationalis, scilicet vivere secundum rectam rationem.

**2<sup>um</sup> Corollarium:** Si revera, ut rati empiricis vel positivis, ratio nostra non distinguere essentialiter ab imaginatione, tunc homo non recognosceret distinctionem specierum inter bonum et malum morale; homo non cognosceret proprie quod supra bonum delectabile et utile datur bonum honestum; ideo Hippolytus Taine, dum negabat distinctionem specierum inter virtutem et vitium dicitur quod sunt sicut saccharum et arsenicum, negabat distinctionem essentialiter inter rationem et sensum.

**3<sup>um</sup> Corollarium:** Si rem datur hae distinctio, sed negatur liberum arbitrium, ut apud Spinoza, perit etiam distinctio specierum inter bonum morale et malum, non defectu principii directivi, sed defectu libertatis, quae est conditio sine qua non moralitatis, ac dictum est. Unde pro Spinoza, ille qui male agit est ille qui non pervenit ad ideas claras et distinctas rationis propter confusionem suam imaginis. Ita holereismus esset quidam aegritudo.

**4<sup>um</sup> Corollarium:** Jam apparuit distinctio inter legem naturalem in ipsa nostra natura lapsa, et legem dicendam positivam: contra Bentham, Ockam, Petrum de Alfaraca et Gerson.

**Ad 2<sup>am</sup>:** Etenim in rebus, bonum quod est secundum naturam, et malum quod est contra naturam, diversificant speciem naturae; cuius enim mortuum et corpus vivens non sunt ejusdem naturae.

<sup>1</sup> Propterea S. Thomas dicit in articulo quod aliqua differentia obiecti est per se relate ad unum actum principium, et per accidens relate ad aliud: sicut differentia inter coloratum et aurum est per se relate ad aurum, et per accidens relate ad primum sensum interum, qui colligit obiecta sensuum extrinsecum. Cf. infra, q. 61, a. 2: utrum habilis distinguatur secundum obiecta.

<sup>2</sup> Cf. S. Thomae, 1-2<sup>a</sup>, q. 94, a. 2.

**Dubium:** Quomodo malum, quod est privatio, possit constituitur differentiam speciem non solum peccati omissionis, sed et commissionis. Debet enim esse oppositum non solum privationis, sed contrarietatis.

**Respondetur** (ad 2<sup>am</sup>): Malum est privatio boni debiti in subjecto. Unde dicitur malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habet obiectum sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere alienum. Unde inquantum obiectum est aliquid possibile, potest constituitur speciem mali actus.

Quod hoc Cajetanus hic notat aliquid profunde dicitur a S. Thoma, in 1<sup>a</sup>, q. 48, a. 1, ad 2<sup>am</sup>: « Scito quod dicere (huc) non audeam, nisi esset expressum S. Thomae doctrina in 1<sup>a</sup>, q. 48, a. 1, ad 2<sup>am</sup> n. Dicitur enim hoc loco: « Bonum et malum non sunt differentie constitutivae nisi in moralibus, quae reclinant speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia homines habent rationem deis, ideo homines et animalia sunt differentiae specierum in moralibus; bonum per se, sed malum inquantum est remotione debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur *fini indebito*... Unde malum inquantum malum non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti ».

Ratio est, ait Cajetanus, quia « nullus operatur ut speciens ad malum » sub ratione mali. Et peccatum commissivum non est averse a Deo sine conversione ad bonum contrarium, a quo specificatur peccatum commissivum, ut dicitur infra, 1-2<sup>a</sup>, q. 72, a. 1, ubi dicitur quod « peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus ». Et in idem dicitur quod peccata distinguuntur secundum oppositas virtutes; nam virtutes specificantur ab obiecto opposito, ut dicitur ibid., ad 2<sup>am</sup>. Ideoque probabile est quod secundum S. Thomam formale constitutum peccati commissivum consistat non in privatio, sed in passivo ut fundat privationem regulam rationis; scilicet in contraria possit ad obiectum dissonum recte rationi.

Unde differentia spiritus inter bonum et malum actum sumitur primo ab obiecto, a quo dependet prima et essentialis bonitas actus humani, ut dicitur est art. 2.

#### ART. VI. — UTRUM ACTUS HABEAT SPECIEM BONI VEL MALI A FINE OPERANTIS.

**Status questionis.** — Jam in a. 4 S. Thomas determinavit actionem humanam accipere bonitatem et malitiam non solum ab obiecto, sed etiam a fine extrinseci. Nunc itaque querit utrum bonum et malum, quod ex fine operantis sumitur, diversificent speciem humanarum actionum, an solum aggraveret vel imminueret accidentaliter in eadem specie. Hoc est ultimum momenti in prius; nam ex hoc dependet quid duo peccata in confessione declaranda aut non sint.

S. Thomas sibi objicit: Videtur quod actus non specificetur a fine operantis: 1<sup>o</sup> quia actus specificantur ab obiecto; suis autem

est preter rationem objecti; 2<sup>o</sup> quia res solum quid accidentale quod aliquis det elemosynam propter suam gloriam; ergo non obstat hoc sine, actus iste remanet essentialiter bonus; 3<sup>o</sup> quia ad suam gloriam ordinari possunt actus secundum speciem diversi: ergo non specificantur ab inal gloria.

His non obstantibus, responsi est affirmativa, secundum duas sequentes conclusiones:

1<sup>a</sup> Conclusio: Actus interior voluntatis (scilicet intrinseus, qui est etiam actus imperans) specificatur a fine.

2<sup>a</sup> Conclusio: Actus exterior voluntatis, seu imperans, specificatur immediate ab objecto, specificatur etiam, mediate et formaliter, a fine operantis.

Ad intelligentiam huius conclusionem 8. Thomas distinguit actum interiorem et actum exteriorem voluntatis. Actus interior est primus velus virtute ratiis voluntatis se movet ad secundum. Sic introitus dicitur actus interior relatus ad electionem, et est actus imperans relatus ad actum imperatum, sive actus imperans sit materialiter exterior, ut motus membrorum, sive sit actus intellectus non voluntatis, ut rhetor, aut linguisticus, aut appetitus sensibilibus. Cf. Cajetan. ibi et q. 17, a. 1.

Probat<sup>r</sup> Prima Conclusio: Actus specificatur ab objecto. Atqui finis vel proprius objectum interioris actus voluntatis seu intentionis. Ergo actus interior voluntatis specificatur a fine.

Major patet ex supra dictis. Hec unum non proprie negatur a Scoto, qui dicit tamen: « Nullus actus est ex genere suo malus, scilicet ex solo objecto (independenter a precepto divino) nisi odire Deum ». Ratio est, ut sit agendum de mutabilitate legis naturalis, quia objectum v.g. homicidii non videtur esse evidentissime a priori immorale in omni circumstantia. Unde forte servandum se in quibusdam circumstantiis est licitum.

Item tenet Scotus quod fides acquisita ut est in demone et fides infusa sunt de eodem objecto; et quod proinde fides infusa una est supernaturalis nisi quoad modum. Sed plures post Cuiusdam Tridentinum dixerunt quod fides infusa est quidem per se infusa et supernaturalis quoad substantiam, prout est proprietas gratiae, sed non in objecti formalis. Sic negant maiorem huius argumenti 8. Thomae.

Finis est evidens pro intentione finis. Sed, ut notat Cajetanus, verificatur etiam de omni actu interiori voluntatis, scilicet de omni actu imperante, eo quod finis est ratio rerum quae sunt ad finem. Et ideo ratio formalis, propter quam actus imperans imperat alterum actum vel alius propter quem imperat. V.g. aliquid sibi imperat dare elemosynam ad suam gloriam. Sic primo intendit imperat electionem, et electio imperat aliam electionem subordinatam seu electionem melius subordinatam: v.g. ratiis sententiam et propterea ratio videtur meliorem, propterea ratio servatur ut quærat meliorem.

Probat<sup>r</sup> Secunda Conclusio: In quod est ex parte voluntatis vel habet in futurum vel in quod est ex parte exterioris actus. Atqui in-

terior actus voluntatis seu imperans specificatur a fine. Ergo actus exterior voluntatis, iam specificatus immediate et quasi materialiter ab objecto, specificatur etiam, mediate et formaliter, a fine.

In hoc explicatur: Voluntas utitur membris et nihil facultibus ad agendum sunt instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi inquantum sunt voluntarii.

Sic confirmatur a. 1. q. 17<sup>ae</sup>, ubi probatum est quod imperium et actus imperans, quomodo sunt duo actus physici, sunt unus actus moraliter. Sic explicatur, ut fallitur, concupiscentia personae moralis, ut collegium, quod est quid physice multiplex, sed habet moraliter unitatem. Ita corpus Christi mysticum.

Corollarium: Ille qui fornicatur ut committat adulterium, est peccator in se magis ad alterum, quam fornicator, quia adulterium est dulus operantis, et formaliter se habet ad factum tamquam ad aliquid materiale, ut anima ad corpus. Sic sunt in hoc actu duo peccata specificè distincta, et in confessione declaranda.

#### ART. VII. — UTRUM SPECIES QUÆ EST EX FINE CONTINEATUR SUB ALTERA SICUT SUB GENERE, VEL E CONVERSO.

Responsio est enim distinctione habet subordinationem per se et subordinationem per accidens.

Sunt duo conclusiones:

1<sup>a</sup> Conclusio: Species bonitatis, quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, continetur sub specie bonitatis quæ est ex dur, sicut sub genere.

Ratio est quia species quæ est ex fine est magis generalis. V.g. qui facit ad commendandum aurum ex avaritia, ille sunt duo malitia quoniam una per se subordinatur alteri. Item in ordine boni, objecto caritatis per se subordinatur objecto aliarum virtutum.

2<sup>a</sup> Conclusio: Species bonitatis quæ est ex objecto per accidens ad talem finem ordinato, non continetur sub altera, sicut sub genere. Sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. V.g. qui fornicatur ut amaretur, adulter in uno actu duas malitias disparatas.

Corollarium: cf. BILLIARD, De Actibus humanis, diss. 1, a. 4.

Item Corollarium: Electio bona ex objecto surdescit ex mala intentione: v.g. dare elemosynam unice vel principaliter ob suam gloriam.

Item Corollarium: Electio mala non cohæretur ex bona intentione; ejus tamen malitia minuitur: v.g. facere in illam elemosynam, mentis ad salvandam vitam proximi. Aliis verbis: Finis non justificat media, si sunt intrinsece mala.

Item Corollarium: Idem actus potest habere duas species bonitatis vel malitiae, unam ex objecto, aliam ex fine: v.g. dare elemo-

synum (miserivordia) ad satisfaciendum pro peccatis (penitential, vel propter amorem Dei et proximi (caritas).

1<sup>o</sup> *Corollarium*: Actus speciei bonus ex eo quod principium est 1<sup>o</sup> in *obiecto*, 2<sup>o</sup> in *fine*, 3<sup>o</sup> in *alitis circumstantiis* manet simpliciter bonus et meritorius, etiamsi ei superveniat secundario aliquod realiter malum; v.g. motus vane glorie vel impatientie.

\* \* \*

#### Dubia de minori bono et de minori malo.

Remanent duo dubia in hoc articulo solubilia circa minus bonum (objectum actus boni sed imperfecti) et circa minus malum.

1<sup>um</sup> *Dubium*: Utrum sit peccatum veniale, an solum imperfectum, eligere minus bonum, cum consilio hic et nunc opportuno eligendi majus bonum. V.g. aliquis medicus per novem dies auxilium Missam ad gratiam specialem obtinendam, nec ex hoc exercitium medicine ei fuit imputatum; et intelligit quod melius esset sic continuare. Attamen medicus iste sibi dicit: Non sum ad hoc obligatus, et possum huc tempus applicare ad studium medicine. Hoc est utique minus bonum, sed aliud est bonum et non malum.

Ad questionem quidam respondent *affirmative*, in hoc casu est peccatum veniale, levissimum tamen; et negant distinctionem inter hyperfectionem et peccatum veniale. Pro istis consideratio relationis inter minus bonum et majus prevailt. Scilicet pro istis minus bonum in comparatione ad majus bonum de consilio hic et nunc, induit rationem mali.

Alii vero arguunt, quia pro his prevaleat consideratio absoluta: scilicet electio *minus boni*, si sit adhuc *pro legitimo motivo*, quamvis inferiori, est bona ex obiecto quod et quo; sicut in casu de medico, qui applicat tempus non ad audendum Missam quotidianam sed ad studium medicine. His intentis enim specificatur ab obiecto boni, secundum legitimum modum, quamvis minus bonum. Admittitur hunc secundum questionem.

2<sup>um</sup> *Dubium*: Utrum sit licitum eligere minus malum ad majus vitandum.

*Respondetur*: Examinamus jam hoc dubium supra, q. 14, in fine. Sed nunc clarior apparat solutio.

Ad questionem quidam respondent *affirmative*, prout prevaleat pro his consideratio relativa seu comparatio inter minus malum et majus vitandum. Pro his minus malum in comparatione ad majus malum habet rationem boni. Isti erunt quasi rigoristi quod minus bonum, et hic sunt quasi laxiste quod minus malum eligendum. In hoc apparat relativismus perducens ad confusionem boni moralis et mali moralis.

Alii merito respondent *negative*; scilicet non esse licitum eligere minus malum ad majus vitandum, quando actus circa minus malum est intrinsece minus ex obiecto. Ut supra diximus, eligere minus

malum ad vitandum majus permitti nequit nisi: 1<sup>o</sup> utrumque malum vitari nequeat et quandoque vitari nequeat; 2<sup>o</sup> agatur de minori malo non *intrinsece* malo; 3<sup>o</sup> agatur de duobus malis quae inferuntur eidem personae, ita Moyses consulit rejudium uxoris ad evitandum mortem ejusdem personae; Augustinus ait, ex alia parte, quod Loth peccavit mulando viris Sodomas quod abduceretur filiabus suis ad vitandum peccatum sodomie. Cf. supra, q. 14, in fine.

\* \* \*

#### DE INDIFFERENTIA ACTUS HUMANORUM.

1<sup>o</sup> in specie (n. 8), 2<sup>o</sup> in individuo (n. 9).

#### ART. VIII. — UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM SPECIEM, scilicet specificative indifferens.

*Status questionis*. — Actus indifferens significat actum neque moraliter bonum neque moraliter malum. Secundum speciem significant ex parte obiecti, sic distinguitur ab utraque in iudicio, scilicet ut est a parte rei in concreto, vestitus suis circumstantiis.

Ita in ordine physico distinguitur homo secundum speciem, scilicet animal rationale, ab homine in individuo, scilicet cum conditionibus individualibus, parvus vel magnus, etc.

Responsio est affirmativa; scilicet

*Conclusio*: Dantur actus humani indifferentes ex sua specie, seu specie indifferentes.

Est sententia communissima. Quidam dixerunt hanc negatum fuisse a Scotis. E contra Montfortino dicit hanc Scotum tenuisse. Et revera Scotus exaggerat potius indifferentiam actuum ex sua specie cum dicit: Nullus actus est ex genere suo seu ex obiecto malus, nisi nisi Deum.

*Probat* 1<sup>o</sup> Ex auctoritate Augustini in argum. « sed contra ». Pariter S. Hieronymus, in Epist. 89, dicit: « Bonum est continentia, malum est luxuria. Inter utrumque indifferens (est) ambulare ».

Denuntiat aliqua propositio Joannis Huss, quae negat existentiam actuum indifferentium ex sua specie (cf. DENZING., 642).

2<sup>o</sup> *Ratione probatur*: Omnis actus habet speciem ab obiecto subditi rectis rationi (cf. n. 2). Atqui contingit quod obiectum actus non includat conformitatem nec difformitatem ad ordinem rationis, sicut v.g. levare festucam, ire ad campum, scribere, loqui. Ergo tales actus secundum speciem sunt indifferentes, scilicet moraliter non boni nec mali, neque precepti a lege naturali vel positiva, nec prohibiti ab ulla lege.

Oportet tamen distinguere actus *purpure* indifferentes, ut scribere, et actus *specificè* indifferentes, ut ire ad campum, quia scribere

mendacium est immorale, prout specificatur ab ejectione malo. Ita votum dare pro malo candidato.

**Responsio ad objectiones:** 1<sup>a</sup> *Obiectio* est: Inter ea quae sunt privative opposita, v.g. inter tenebras et lucem, non datur medium. Atqui bonum et malum sunt privative opposita; nam unum est privatio boni delicti. Ergo inter utrumque non datur aliquod medium, scilicet indifferens.

**Respondetur:** Distinguo maiorem: Inter ea quae sunt privative opposita non datur medium, quando privatio est *in facto esse* et totaliter tollit formam oppositam, concedo; *sic tenebrae* respectu lucis, mors respectu vitae; quando vero privatio est *in fieri* et consistit in privari, nego; sic aegritudo respectu sanitatis, licet enim medium inter sanitatem et veram aegritudinem, inquam aegritudinis vel inconvalescentia. Ita in peccato, actus potest esse malus in individuo, v.g. ex dāe, et non ex ejectione, scilicet non in specie; v.g. ire ad campum est de se iudicium, sed fieri potest malum si fiat ad furum faciendum. Malum autem ex fine non tollit indifferendum ex ejectione, sed actus individualiter sumptus est simpliciter malus.

**Ad 2<sup>am</sup>:** Omne objectum habet aliquam bonitatem vel malitiam secundum naturalem. Sed non sequitur quod habeat bonitatem vel malitiam meralem.

**Instantia:** Non datur habitus indifferens secundum speciem: ergo nec actus.

**Respondetur:** Nego consequentiam. Disparitas in hoc est quod habitus requiritur per actus non secundum speciem, sed in individuo; et in sequenti articulo dicemus quod nullus actus humanus est indifferens in individuo. Insuper sunt habitus indifferentes meralter, ut artes mechanicae, quavis earum exercitium in individuo non sit indifferens.

**Corollarium:** Ut aliquis actus sit indifferens secundum speciem, requiritur quod non sit praecipuus, nec prohibitus ab ulla lege sive naturali, sive positiva. Unde ante quamlibet legem divinam positivam aliquis actus potest esse secundum suam speciem malus vel bonus. Hec est contra Ockam et alios Nominales, ut Gerson, Petrus de Aliaco, qui dixerunt nullum utrumque ex genere suo malum, no quidem odire Deum, quod est malum quia prohibetur positivo a Deo. Et hoc est etiam contra Scotum qui dixit quod nullus actus est perfecte bonus ex genere tantum, sive ex solo objecto, nisi unare Deum; nec malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum. cf. *Opera Scoti*, ed. Vives, vol. 19, p. 148. Pariter dixit: « Non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex precepto divino, ut cognoscere alienam, et occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret preceptum, non essent peccata » (*Ibid.*, vol. 21, pag. 537, et *Ibid.*, vol. 24, p. 377). Hoc est indifferentismus et positivismus moralis.

## ART. IX. — UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM INDIVIDUUM.

**Status questionis.** — Non agitur de actibus indeliberatis, ut fricare barbam, morere pedem ex impulsu naturae vel imaginationis. Illi enim non sunt actus humani; unde sunt indifferentes etiam in individuo, scilicet neque boni, neque mali. Hoc declaratur a S. Thoma in fine corporis articuli.

Nec agitur de indifferentia ad meritum supernaturalem et demerendum. Nam manifestum est quod dantur etiam in individuo actus indifferentes relate ad ordinem supernaturalem, scilicet neque salutaris aut meritorii, neque demeritorii: v.g. actus etibae boni in infideli vel in peccatore, ut dare eleemosynam, prout est bonum honestum naturale absque ulla relatione ad finem supernaturalem.

Agitur ergo de actibus deliberatis et de eorum indifferentia ad bonum vel malum morale.

Responsio est negativa, scilicet:

**Conclusio:** Nullus est, nec esse potest actus indifferens in individuo.

Est sententia communior contra Scotum et Vasquez. Praeter S. Thomam ejusque scholam, enim deest S. Bellarminus, Suarez, Valentia, S. Alphonsus et multi recentiores, ut Muller, Simar, Bouquillon, Neldin, Lehmkohl, Frins (cf. PRUMMER, *Manuale Theol. Moral.*, I, p. 79).

Quaestio ista non est sine relatione ad quaestionem de imperfectione, quae videtur quibusdam scotistis esse in concreto quid indifferens<sup>1</sup>.

**Probatnr:** 1<sup>o</sup> *Ex auctoritate.* Apud MARTINUM, XII, 36: dicitur: « Omne verbum otiosum... reddent rationem de eo homines in die iudicii ». Et S. Gregorius ait: « Otiosum verbum est quod ad utilitatem rectitudinis, aut retineae justae necessitatis, aut iam utilitatis caret ». Si autem his non caret, ad S. Thomam, est bonum. Ergo utrumque verbum aut est bonum, aut malum. Aliis verbis inquit sit quid indifferens in genere, non tamen in individuo, dummodo sit deliberate inquit, et non solum mechanice sine conscientia. S. Hieronymus, in Ps., 14, ait: « Si de verbis ulosis redditur ratio, quantum magis de eperibus? ». S. Bernardus: « Otiosum verbum est quod nullam rationabilem causam habet ».

Item citatur I Cor., x, 31: « Sine manducantis, sine bibentis, sive aliud quid faciatis, omnia in gloriam Dei facite »; scilicet omnia fieri debent, saltem virtualiter implicite, propter finem honestum et gloriam Dei, etiam ea quae sunt indifferentia secundum speciem, ut ambulare.

<sup>1</sup> Pro scotistis actus reputatur indifferens etiam in individuo, prout versatur circa solum commune naturae, aut circa nullitatem majoria perfectionis, aut prout fit ex consuetudine inordinabiliter erroris.



Billuart citat etiam S. Augustinum.

2<sup>o</sup> *Ratione* probatur: *Quotiescumque homo deliberate agit, tenetur actioni suae prestare finem honestum.* Atqui si facit hoc, actus erit bonus, immo non sit nullus aliunde, scilicet ex obiecto vel circumstantiis; si non facit, actus erit melius, quia creabit sine debito. Ergo non datur, nec dari potest actus indifferens in individuo.

*Major* explicatione indiget. Ipsa fundatur in hoc quod homo, quotiescumque deliberate agit, agit propter finem, quem sibi ex iudicio rationis praestitit (cf. supra, q. 1, aa. 1, 6). Et hoc patet, quia alioquin ejus actus contingeret a casu, nec esset ratio cur unum ageret potiusquam aliud; vel esset solum finis inciens, ut in vita vegetativa vel in re sensitiva.

Utrumque homo deliberare agens debet scilicet agere propter finem honestum, et non solum indifferenter, quia debet agere ut homo, ut agens rationale, non vero neglecta ratione, nulli sic ageret ut bestia. Atqui agere ut homo, secundum conditionem et exigentiam naturae rationalis, est agere propter bonum honestum. Dicitur enim bonum honestum id quod convenit rationi, eadem si ex alia parte sit delectabile et utile et perhinc ad vitam sensitivam ut est sub imperio rationis, v.g. manducare. Sic homo distinguitur a brutis, quae agunt propter bonum delectabile secundum sensum, prout nequeant bonum honestum cognoscere.

*Minor* autem argumentum patet: Nam omnis actus deliberatus in individuo fit juxta dictamen rectae rationis vel non. Si primus est bonus, si secundum est malus. Ergo etiam si actus sit indifferens ex obiecto, sit bonus vel malus saltem ex fine operantis, prout ordiatur aut non ordiatur ad debitum finem<sup>1</sup>.

Brevius, argumentum alio modo reducit: *Quotiescumque homo deliberate agit, tenetur agere secundum rectam rationem.* Atqui si hoc facit, actus est moraliter bonus; si vero hoc non facit, actus est moraliter malus. Ergo dari nequit actus indifferens in individuo.

*Obiectio:* Sufficit quod homo agat ad commoditatem naturae; et tunc actus est indifferens in individuo.

*Respondetur:* Distiguo antecede: Sufficit quod homo agat ad commoditatem naturae secundum rectam rationem, ratione; sensus, uero.

1<sup>um</sup> *Corollarium:* Deliberate agere propter solum bonum delectabile sensibile, tanquam propter finem, est malum.

<sup>1</sup> Quidam equales praedictorum dominicani sic illustrant symbolice hanc doctrinam. Dicebat hoc: Omnis actus deliberatus est sive bonus sive malus moraliter; nullus est indifferens in individuo, sicut in summatum monitum ubi est *haec divisio agnoscere omnia gaudia quae erant, unde vel ad dexteram finem, et tunc pervenit ad laevam finem et mare; vel ad laevam finem, finem et tunc pervenit ad oppositum finem et mare; nulla gaudia est indifferens, ita in haec dividenda agnoscere quae est in felicitate, talis gaudia per Rhodanum pervenit al mare mediterraneum; aliter ad finem Ioni, deinde ad Danubium et ad mare Nigrum, ita omnes actus nostri deliberati ordinantur vel ad bonum morale, vel ad malum, et nullus est indifferens in individuo.*

Damnata est ab Innocentio XI ista laxistarum propositio: « Opus conjugii ubi solum voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali » (Deszings., 1189); Item: « Comedere ac bibere usque ad satietatem ubi solum voluptatem non est peccatum, modo non obali valeat diu; quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui » (Ibid., 1189).

Et ratio est quia unum delectabile sensibile est finis partis sensitivae et non potest esse finis licitus partis rationalis. Ergo homo ratione praeditus, deliberate agens, non potest licite agere propter bonum delectabile sensibile tanquam propter finem. Sic enim voluntas serviret parti sensitivae, cui debet dominari. Ordo enim agendi debet correspondere ordini animae.

Hominem quidem non prohibetur perdere delectationem sensibilem adnexam ab Auctore naturae operationibus conservationi individui aut sperui necessarias, sed prohibetur in eam tanquam in finem ultimum, sicut animalia bruta faciunt. Cf. supra, q. 4, a. 2: delectationes sunt propter operativeness, et non operationes propter delectationes.

Neque licitum est desiderare cognitionem veritatis propter solum delectationem ei adnexam: hoc esset curiositas. Namque homo potest operari propter bonum utile tantum; nam utile ordinatur ad aliud. Debet autem ordinari ad bonum honestum, et non solum ad bonum delectabile.

2<sup>um</sup> *Corollarium* pro ascetica (cf. PRUMMER, op. cit., I, p. 81): Haec doctrina est valde consolatoria pro bonis bonis voluntatis. Nam omnes actus deliberati, etiam minimi, qui peccata non sunt, sunt moraliter boni, et in homine justo sunt meritorii. Sic etiam his actionibus minimis justus meretur de die in diem augmentum gratiae et gloriae. Dum e contra in sententia Scoti, prout actus aut graviter vel leviter malos, non omnes actus deliberati sunt moraliter boni, sed quidam indifferentes in individuo.

*Obiectum:* Utrum hominem debent omnes actus suos ordinare non solum ad finem honestum, sed etiam ad Deum, saltem virtualiter vel implicite.

*Respondetur affirmative:* (cf. PRUMMER, op. cit., I, p. 75). Ita hoc inveniunt illae devotiones ad invicem oppositae.

*Bajus et Janenista* dixerunt quod homo debet ordinare actionem omnes actus suos ad Deum, alioquin actus est peccatum propter corruptionem naturae. Etenim iusta ipsos non datur medium inter caritatem relictam et cupiditatem vitiatam. Ex hac falsa doctrina sequitur quod omnis infidelium opera, quippe qui meliores suos non referunt ad Deum, sunt peccata. Quod quidem S. Pius V damnavit (cf. DESZINGS., 1025).

*Philasios* dixerunt quod homo non obligatur ordinare virtutibus omnes actus suos in Deum; sed ad honestatem actus sufficere ut sint propter bonum honestum. Imo alii auctores dixerunt quod actus remanet bonus, etsi voluntas non intendat bonum ho-

aristum, sed delectationem vel commodum, quin de ulteriori sine cogitet. Ita Neldin.

Hæc ultima sententia non est satis tota, nam damnata est ista propositio: «opus conjugii est solum voluptatem exercitum omni penitus culpa caret et defectu veniali» (DENZING., 1159).

*Thomistarum sententia*, a multis etiam aliis theologis admissa, est: *Homo tenetur sibi p̄vivere in omnibus suis actibus finem honestum, qui saltem implicitè refertur ad Deum.*

Nam homini præstitutus est a Creatore finis ultimus, ad quem tendere debet in omnibus suis actibus. Requiritur ordinatio, non actualis et explicita, sed *implicita*, in quantum homo percipit omnem actum ut rectum rationi et legi æternæ convenientem. Cf. III *Contr. Gent.*, cc. 26, 29: Delectatio est propter operationem, et non e converso. Responsio ista fundatur in illo I *Cor.*, x, 31: «*Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*».

Neu requiritur quidem quod homo quolibet ille elicit explicitum propositum omnia faciendi ad Dei gloriam: sufficit enim quod dehis temporibus elicit actum fidel et caritatis, ex quibus habetur prædicta intentio virtualis vel implicita.

#### Solvuntur objectiones:

1<sup>a</sup> *Obiectio* est: Neu est obligatio sine præcepto. Atqui non datur præceptum, nec naturale, nec multum, præstitucendi finem honestum cuiuslibet actioni. Ergo non fundamentum thesis.

*Respondetur*: Concedo majorem et nego minorem.

2<sup>a</sup> *Obiectio*: Non datur præceptum positivum de præstituculo hinc honeste cuiuslibet actioni. Nam adhibita verba S. PAULI ex I *Cor.*, x, 31: «*Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*», et alia ex epist. ad *Coloss.*, iii, 17, non sunt præceptum sed tantum consilium suberriimum quidem, ut dicit S. Bonaventura sermone quosdam.

*Respondetur*: Verba Apostoli sunt præcepta. Quod quidem constat: 1<sup>o</sup> Ex verbis ejusdem Apostoli I *Cor.*, xvi, 14: «*Omnia vestra in caritate fiat*» Verum «*facite*» ubique in S. Scriptura denotat præceptum, quando materia est capax præcepti. 2<sup>o</sup> Quia jam in ordine naturali homo debet omnia facere propter ultimum finem, scilicet propter Deum. A fortiori in ordine supernaturali. Cf. de hoc præcepto, prout differt a consilio, S. Thom. *Exposit.* ad *Coloss.*, iii, 17, lect. 3.

3<sup>a</sup> *Obiectio*: Sed non est præceptum naturale omnia faciendi propter Deum, antequam nature: nam nullus homo putat sibi inesse obligationem, dum vult sp̄vere, iungere ventrem, nares emungere. actiones illas ad finem honestum referendi.

*Respondetur*: Est præceptum naturale quod homo deliberato agens in omnibus debet agere secundum rectam rationem, secundum dignitatem sue nature, propter finem honestum. Sic debet sp̄vere.

vel nares emungere ut oportet et quando oportet, ad sanitatem et ad bene esse functionum vitæ corporalis; et ipsa inbonesta, ut pargare ventrem, debet modo honesto et secundum rationem facere. Nec tamen requiritur quod ista erudiet explicitè et in actu signato ad gloriam Dei. Sufficit quod virtualiter aut implicitè erudientur.

4<sup>a</sup> *Obiectio*: Attamen hæc præceptum est affirmativum. Atqui præcepta affirmativa obligant semper, sed non pro semper. Ergo homini non tenetur pro semper referre actiones suas in bonum honestum.

*Respondetur*: Hæc præceptum est simul etiam negativum. Scilicet: Nihil agendum est etiose, et sine determinatione recte rationis. Ergo sic obligat pro semper, scilicet quocumque deliberato agens. Et hinc illa debet semper agere, alioquin non operatur ut homo, sed ut animal, et quasi merbare.

5<sup>a</sup> *Obiectio*: Hic præceptum semper et in omnibus agendi propter finem honestum est nimis rigorosum et omnis intolerabile. Sequeretur innumerabiles esse peccata venialia, vel esset occasio perpetui scrupuli, v.g. si quis oblivisceretur ordinare actum sp̄endi ad honestum finem.

*Respondetur*: Sufficit intentio virtualis et implicita; et hoc habetur si intentionis actualis generalis virtutis secundum rectam rationem. Hæc præcelsa intentio virtualiter remanet, nisi revocetur per contrariam intentionem. Insuper sæpe hæc actiones luciferas, v.g. sp̄endi, comedendi, bibendi, sunt indeliberate. Imo, ut diximus, hæc doctrina est consolatoria: nam omnes actus deliberati, etiam minimi, qui non sunt peccata, sunt meritorie boni et in justo sunt meritorii.

6<sup>a</sup> *Obiectio*: Sed de his actionibus, ut sunt sp̄vere, bibere etc., non potest esse votum. Ergo non sunt bonæ moraliter.

*Respondetur*: Virtuti debet esse ille melior bono: v.g. propter mortificationem se abstineri a cibo, vel a tali cibo.

7<sup>a</sup> *Obiectio* circa imperfectionem. Cf. PRIMUM, op. cit., I, p. 80.

Omissio actus non præcepti, v.g. auditionis Missæ in die feriale, non est mala, quin actus ille non est obligatorius. Atque neque est bona omissio illa, qui ejus oppositum, scilicet audire Missam, est quid bonum. Ergo hæc omissio est indifferens. Ideo indifferens est etiam actus quo quis vult hoc omittere, scilicet volitio majoris perfectionis.

*Respondetur*: Hæc omissio est bona, si fiat propter rationalem motivum; secus est mala. V.g. est mala si fiat ex tædio laboris ex pigritia, ex pruritu libertatis exercenda, ex contemptu etc. E contra, est bona si fiat propter curam sanitatis, laboris nimii vitandi, aut propter aliud rationale motivum. Et tunc hic actus bonus potest esse imperfectus et minus bonus quam alter, id est actus caritatis nimis, qui remanet meritorius. V.g. nolo audire Missam die feriale ad nimium laborem vitandum, vel ad alia bona inferiora et non ue-

cessaria facienda, cum tamen possem ex maiori caritate eam audire, insuper non tenebam in via semper reformatione voluntatem non voluntate divina in voluta materiali, nec iustus semper tenetur ad maximum generosioris iurisdictionis ei possibile hic et tunc.

Secutus fuclit explicat imperfectionem, sed non servat principium contradictionis, in quo inodatur argumentatio S. Thomae.

8<sup>o</sup> Objectio: Saltem per accideos potest existere actus indifferens in individuo, Nam: Aliquis potest invincibiliter ignorare preceptum ageodi semper propter suum boestum. Atqui hic homo potest agere opus indifferens ex objecto et ex fine, v.g. ire ad campum. Ergo hic actus neque erit bonus, cum sit indifferens ex objecto et fine; neque malus, propter ignorantiam invincibilem supradictam.

Respondetur: Quidam thomistae, ut Alvarez, *op. cit.*, p. 188, concedunt quod in hoc casu per accideos esset actus indifferens in individuo; et good S. Thomas hoc non excludit quia ipse loquitur de his quae sunt per se.

Sed ut dicunt Medina, Billuart et Prümmer, melius esse videtur negare possibilitatem ignorantiae invincibilis sine obligationem ageodi semper secundum rectam rationem, et cum relatione saltem implicita ad Deum. Ita dicitur syndereis, quia in quolibet lumine rationis compote riget.

#### ART. X. — DE CIRCUMSTANTIIS QUAE MUTANT SPECIEM.

Conclusio: Sunt quaedam circumstantiae mutantes speciem seu a quibus actus desumit speciem boni vel mali.

Probat<sup>ur</sup> 1<sup>o</sup> Auctoritate: Concilium Tridentinum, sess. 14, c. 15, can. 7, De x, 317, definit circumstantias, quae peccati speciem mutant, necessario esse continentias: v.g. furum in loco sacro.

Faucher in sua editione notat quod Scotus, Vasquez et alii pamel stant contra hanc doctrinam.

2<sup>o</sup> Ratione probatur: Moralitas sumitur ex ordine ad rectam rationem seu ad regulas morum. Atqui quaedam circumstantiae, seorsim a specie morali petita ab objecto, important speciem ordinem conformitatis vel difformitatis ad rationem vel regulas morum: v.g. furari in loco sacro. Ergo quaedam circumstantiae dant speciem moralem actus, et dicuntur mutare speciem.

Notandum est: Inter circumstantias mutantes speciem, quaedam superaddunt novam speciem alteri primae remanenti: v.g. furari ad

<sup>1</sup> S. Thomas, II-II<sup>a</sup>, q. 64, a. 3, agnoscit culpam venialem in omissione actus non precepti, si sit ex defectu fortioris, qui impedit intentionem per aliquod veniale peccatum, v.g. per perjuriam. Billuart, *De Act. hum.*, disp. 4, n. 6, solutio 3<sup>o</sup> objectionis, dicit: «Velle occultare actum non preceptum propter honestam occupationem vel bonam; sed hoc omittit ex pietate non contempti est male facere, imo etiam si peccet et solus quia homo non tenetur. Tunc enim ista volitio esset otiosa, carens pia utilitate aut iusta necessitate».

mechanandum; quaedam vero conferunt primam speciem bonitatis aut malitiae, v.g. si actus sit indifferens secundum suam speciem; sic est ambulare causa salutis; aut quia prima species bona destruitur a malo fine; v.g. dare clemensiam unice ut vacam gloriam; scilicet malus finis impedit ut prima species bona ex objecto resultet. Sic proprie mutatur species actus, quia prior erat bona, et secunda est mala.

#### Solvuntur objectiones:

Objectio: Accideos non dat speciem, praesertim primam. Atqui circumstantia est accidens in genere moris. Ergo circumstantia non potest dare speciem.

Respondetur: Major transit. Distinguo minorem: Circumstantia est accidens in genere moris, et potest fieri principis conditionis objecti, scilicet motivum seu finis, concedi; seorsim, nego. Eodem modo distinguo consequens: Circumstantia non potest dare speciem, ut accidens, transit; ut principis conditionis objecti seu motivum, ergo.

Alia Objectio: Unius rei non sunt plures species

Respondetur: Distinguo: Valores rei absolutos non sunt plures species, concedi; nulus rei relativus et procedens a duplici consideratione rationis non sunt plures species, nego.

#### ART. XI. — DE CIRCUMSTANTIIS ATTENUANTIBUS ET AGGRAVANTIBUS.

Conclusio: Sunt quaedam circumstantiae quae speciem non mutant, sed solum aggravant aut minuunt bonitatem vel malitiam in eadem specie.

Probat<sup>ur</sup>: Moralitas sumitur ex ordine ad rectam rationem seu ad regulas morum. Atqui quaedam circumstantiae, seorsim sumptae a specie morali petita ab objecto, non important speciem ordinem conformitatis vel difformitatis ad rectam rationem seu ad regulas morum, sed solum aggravant aut minuunt in eadem specie; v.g. furari parum aut multum. Ergo quaedam circumstantiae non mutant, sed solum aggravant aut minuunt bonitatem vel malitiam actuum in eadem specie.

Inter circumstantias aggravantes, quaedam notabiliter aggravant, v.g. ita ut peccatum fiat de re ipsa mortale, sicut furtum fit grave dum auferitur invito domino certa quantitas vel aliena, Quaedam vero leviter tantum aggravant, sicut si for subriperit triginta asses poliusquam viginti.

Corollarium: Quoad confessionem: Circumstantiae mutantes speciem certo sunt accusandae in confessione. Etiam circumstantiae notabiliter aggravantes sunt accusandae, secundum communionem et tutiorem sententiam, praesertim si in his peccatum fiat mortale, et etiam si mortale peccatum fiat gravius, sicut si quis per menses

et annos perseveraret in odio fraterno, aut si quis totam noctem transigeret in impudiciis.

*Compendium Qu. XVIII.* In hac questione 18<sup>a</sup> vidimus nudum sumitur bonitas et malitia humanorum actuum in generali; scilicet ex objecto, ex fine operantis et ex circumstantiis.

In questione sequenti agitur de bonitate et malitia actus interioris voluntatis, praesertim relate ad *regulas morum*, scilicet ad rectam rationem et ad legem divinam. Unde proprie erit sermo de obligatione.

## QUESTIO XIX.

### DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS

#### PER RESPECTUM AD REGULAS MORUM.

*Status et divisio questionis.* — Agitur de bonitate et malitia actus interioris seu actus imperantis a voluntate electi, qui praecipue est intentio et electio, ut videntur Gonet et Sylvius. Postea, in q. 20, tractabimus de bonitate et malitia actus exterioris seu imperati.

In hac questione 19<sup>a</sup> S. Thomas examinat praesertim quomodo bonitas moralis actus interioris voluntatis pendeat a regulis morum, sub quibus objectum specietur. Et distinguit S. Doctor duplicem regulam morum, unam supremam, scilicet legem aeternam, alteram proximam, scilicet dictamen recte rationis seu conscientiae.

In hac questione sunt duae partes:

*1<sup>a</sup> Pars:* A quibusnam principis dependat bonitas voluntatis. Et hoc quaeritur per quatuor priores articulos; a. 1. *an ex objecto*; a. 2. *an ex solo objecto*; a. 3. *an a recta ratione seu a conscientia*; a. 4. *an a lege aeterna*.

*2<sup>a</sup> Pars:* Difficultates et dubia circa praedicta principia. Et de hoc quaeritur per alios sex articulos, scilicet; a. 5. *utrum ratio errans obliget*; a. 6. *Utrum voluntas sequens rationem errantem sit mala*; a. 7. *Utrum bonitas electionis dependeat ex intentione finis*; a. 8. *Utrum quantitas bonitatis electionis sequatur quantitatem bonitatis intentionis*; a. 9. *Utrum bonitas voluntatis dependeat a voluntate divina*; a. 10. *Utrum voluntas humana debeat semper conformari divinae voluntati in totis*. Cf. de hac re Contr. Gent., III, c. 12<sup>a</sup>.

#### ART. I. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDAT EX OBJECTO.

*Status questionis.* — Primum aspectu hic articulus videtur repetere ea quae dicta sunt in a. 2 et in a. 5 praecedentis questionis, in quibus iam determinatum est quod actio humana habet bonitatem vel malitiam ex objecto, et quod bonum et malum diversideant speciem in actibus moralibus. At in praesenti articulo S. Thomas agit speciatim de actu interiori ut distinguitur ab exteriori, et patet ostend-



deve relationem praedictorum cum sequentibus de duplici regula morum. Hoc apparet praesertim ex 3<sup>a</sup> objectione, in qua ponitur difficultas hic solvenda, scilicet: Objectum voluntatis est bonum humanitatis naturae; ergo non potest prestare voluntati bonitatem moralem. Et huic objectioni responsio est: Hoc potest prout subditur regulis morum.

Unde hi duo primi articuli sunt simul recapitulatio praecedentis questionis et introductio ad subsequentes. Et ita proponuntur, si S. Thomas non haberet consuetudinem dividendi questionem per articulos.

Ad questionem responsio est affirmativa.

**Conclusio:** Bonitas voluntatis dependet ab objecto, prout objectum cedit sub ordine rationis (sed 3<sup>um</sup>).

*Probat* 1<sup>o</sup> Auctoritate Aristotelis directis: *Iustitia est consensus quum aliqui volunt iusta.*

2<sup>o</sup> *Ratione:* Differentia speciei in actibus voluntatis est secundum objecta a ratione proposita, ut dictum est in a. 5 praecedentis questionis. Atqui bonum et malum sunt per se differentiae actuum voluntatis (q. 18, a. 1), sicut verum et falsum sunt per se differentiae actuum rationis. Ergo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenduntur secundum objecta relata ad ordinem rationis. Cf. CARTANUM et ALVAREZ.

**Corollarium:** Ut dicitur ad 3<sup>um</sup>, actus sunt intrinsece boni quorum objectum est semper secundum se conforme rationi; v.g. amare Deum, rendere debitum.

Notandum est, ut iam supra diximus, quod sic objectivismus traditionalis oppositur subjectivismo kantiano in rebus moralibus, sicut in rebus physicis ut metaphysicis. Pro Kant enim norma moralitatis est mera subjectiva: non sumitur ex objectiva ratione boni, ex bono ipso, sed ex imperativo categorico, quod est subjectivum iudicium syntheticum a priori, scilicet: *a* *Ago in omnibus ita ut moralis directio voluntatis tua principium simul esse possit legislationis communis.* Sed haec moralis directio valere nequit pro omnibus hominibus nisi fundetur in objecto voluntatis omnium hominum secundum rectam rationem. Actus voluntatis non spectantur a regula, sed ab objecto reguntur subditio: v.g. volo cibum moderate. Voluntas enim nostra non est quid absolute, sed relativum ad objectum volendum: et regula est objectiva, prout objectum ei subditur et subdi debet, ratione humanitatis participantis in objecto isto.

## ART. II. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDeat EX SOLO OBJECTO.

**Status questionis.** — Primo aspectu videtur quod praesens articulus rursus in questionem ponit ea quae iam soluta sunt in praecedenti questione, in qua determinatum est quod bonitas moralis

vel malitia sumitur non solum ex objecto, sed etiam ex fine et ex circumstantiis. At novae S. Thomas ea quae dixerat in praecedenti questione applicat ad actum interiorem voluntatis, praesertim ad intentionem, cuius objectum est finis, ut dicitur hic ad 1<sup>um</sup>.

Propterea ex corpore articuli et ex responsione ad 1<sup>um</sup> deducitur sequens

**Conclusio:** Bonitas actus interioris voluntatis, qui est intentio, per se dependet ex solo objecto, quod est etiam finis huius actus.

*Probat* dupliciter: 1<sup>o</sup> Solum objectum dat per se bonitatem et malitiam actibus. Atqui pro actu interiori, qui est intentio, objectum istud nihil aliud est quam finis operantis. Ergo.

Circumstantiae autem quae remanent mere circumstantiae et non transeunt in rationem objecti, sunt solum accidentia actus, ut dicitur in questione praecedenti a. 11, ad 2<sup>um</sup>; et non mutant speciem, sed solum aggravant vel minuunt in eadem specie, ut est furari parum vel multum. Sed quandoque circumstantiae transeunt in rationem objecti vel finis qui est objectum intentionis: v.g. furari ad adultarium committendum.

2<sup>o</sup> Bonitas et malitia essentialis actus interioris voluntatis primum sumi debet secundum aliquod primum et per se intentum, scilicet secundum finem qui est objectum actus interioris voluntatis, seu intentionis.

## ART. III. — UTRUM ET QUOMODO BONITAS VOLUNTATIS DEPENDeat EX RATIONE.

**Status questionis.** — Hic inquit proprie questio de regula proxima moralitatis, scilicet de recta ratione practica, in qua tria continentur: 1<sup>o</sup> *Synderesis*, seu habitus primorum principiorum practicarum, 2<sup>o</sup> *Scientia moralis*, quae derivat ex praedictis principis conclusiones necessarias et universales, 3<sup>o</sup> *Conscientia moralis*, quae, ut dicitur est I, q. 79, a. 13, est actus, seu dictamen rationis practicae, applicans scientiam moralem ad singularia agenda, seu dictans aliquid in particulari hic et nunc exso faciendum vel vitandum. Est ultimum iudicium regulum electionem, ante imperium.

De conscientia S. Thomas tractavit etiam de Verit., q. 17, per quatuor articulos.

Notandum est quod haec tria, scilicet synderesis, scientia moralis, et conscientia moralis, in ratione practica contenta, elevaruntur per gratiam, et sic vocantur 1<sup>o</sup> *Fides* de praecipis, 2<sup>o</sup> *Theologia moralis*, 3<sup>o</sup> *Conscientia christiana*, quae in iusto est actus prudentiae infusae, cui subservit prudentia acquisita. Utile questiones speciales de formatione conscientiae rectae et certae pertinent ad tractatum de prudentia, et solum questiones generales pertinent ad tractatum de actibus humanis.

In nostro articulo agitur de recta rationis practica quasi in genere tantum. Propterea remittendum est quaestioni quodammodo de conscientia dubia et de conscientia probabilis ut supplementum articulo- rum 5 et 6, in quibus agitur de conscientia citraea. Cf. infra post articulum 10.

**Consensus:** Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.

Probatur 1<sup>a</sup> Auctoritate S. Hilarii citati in argum. « seil videtur ».

2<sup>o</sup> *Ratione:* Objectum voluntatis proponitur ei per rationem. Atque bonitas voluntatis proprie dependet ex objecto intentionis, quod est finis. Erga bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.

Minor probatur est in aa. 1 et 2 hujus questionis.

*Major* probatur: Nihil vultum nisi praecogitatum. Requiritur autem cognitio intellectus; unde voluntas potest tendere in bonum universale, scilicet non convertitum ad tale vel tale bonum. Solus autem intellectus potest cognoscere bonum universale. Sensus enim et imaginatio non cognoscunt nisi bonum particulare, appetitus sensitivus proportionatum.

Ergo voluntas regulatur a ratione practica, quae ordinatur proprie ad opus regulandum, sicut ratio speculativa ordinatur ad cognitionem veritatis. Est eadem facultas, scilicet intellectus, quo primo est generalitativa, prout ejus objectum est eas, et extensior fit practica, ut ostenditur 1<sup>a</sup>, q. 79, a. 11, 12.

Haec ratio practica quodammodo prima principia vocatur synderesis, quod conclusiones necessarias et universales vocatur scientia moralis, et quodammodo conclusiones contingentes et singulares ad actionem hinc et inde regulandam vocatur conscientia.

Conscientia autem ex parte objecti non veritatis, dividitur in rectam et vitiosam, quae est vel *lucra*, vel *scrupulosa*, vel *pharisaica*; et ex parte subjecti dividitur in *certam*, *probabilem* et *dubiam*. De hoc infra, aa. 5, 6.

Deinde notandum sunt ea quae dicuntur in responsione ad objectiones hujus articuli:

Ad 1<sup>am</sup>: Quamvis hominum, sub ratione animi, per primum pertineat ad voluntatem, attamen bonum sub ratione vel per primum pertinet ad rationem quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia voluntas, quae est facultas clara, iudicet dirigi a ratione.

Ad 2<sup>am</sup> respondetur hinc objectioni: Aristoteles dicit: Bonitas intellectus practici est rerum conformis appetitui recto. Erga bonitas rationis practicae magis dependet a bonitate voluntatis quam a contrario. Unde iustus dicitur homo bonae voluntatis, potiusquam bonae rationis. Est objecto quodammodo bonae a pragmatismo et a « philosophia actionis ».

*Respondetur:* Distinguo autem: Bonitas intellectus practici est rerum conformis appetitui recto, quod iudicium prudentiae, concedo; quod iudicium scientiae moralis nego.

RATIO PRACTICA	circa necessaria et universalia	quod principia: Synderesis et phis, v.g. bonum est facendum et malum vitandum.
		quod conclusiones: <i>Scientia moralis</i> ; v.g. temperantia servanda est in cibo et potu servandum iustum modum.
	circa contingentia et singularia	<i>Indicatio appetitus</i> v.g. per virtutem temperantiae.
		conscientia recta et certa: v.g. <i>hic et nunc pro me</i> temperantia secundum hoc iustum modum est servanda.

Quod iustum modum servandum secundum conscientiam, novum est quod hoc determinari nequit per solam scientiam, nec per computationem probabilitatis; et tamen recte determinari debet a prudentia, alioquin prudentia non erit *virtus intellectiva* lucidius de se semper ad verum et nunquam ad falsum. Oportet recurrere ad appetitum rectum.

Sed de hoc infra, 1<sup>a</sup>-11<sup>ae</sup>, q. 57, a. 5, ad 3<sup>um</sup>.

In responsione ad 2<sup>am</sup> explicatur quomodo fit haec directio, prius a scientia moralis, et postea a prudentia.

1<sup>o</sup> *Intentio finis debiti* presupponit rectam apprehensionem de fine quo est per rationem practicaem universalem; sive agatur de fine ultimo, sive de fine cujuslibet virtutis. Hoc enim determinatur a scientia moralis, ejus veritas accipitur per conformitatem ad rem, sive ad naturam humanam in genere considerata, cui convenit talis finis, scilicet vivere secundum rectam rationem, cognoscere ac diligere licitum super omnia.

2<sup>o</sup> *Ethico ratio universalis* hic et nunc, secundum iustum modum, dirigitur a prudentia, minus veritas practica consistit in conformitate ad appetitum rectum finis debiti, sed ad rectam intentionem, etiam si propter ignorantiam invincibilem non sit conformitas ad rem (cf. q. 57, a. 5, ad 3<sup>um</sup>). V.g. aliquis invincibiliter ignorans vim extrinsecum aliaque viis specialibus, recte iudicat secundum conformitatem ad intentionem rectam quod bibendum est de hinc vino secundum quantitatem ordinandam, et postea inebriatur, ejus iudicium erat practice verum secundum conformitatem ad appetitum rectum, et speculative falsum secundum conformitatem ad rem.

Hoc est magis momenti quod formationem conscientiae et multi theologi moderni hoc abstercebant. Ipsi nimis quaerunt in variis systematibus probabilitatis id quod magis quaerendum est secundum conformitatem ad appetitum rectum, prout, v.g. vastus ex hoc quod ratiis recte iudicat de his quae ad risum pertinent et de justo modo in his iudicandi. Pariter humilis in his quae ad humilitatem pertinent.

Hæc est pura veritatis contenta in doctrina Blondel qui definit veritatem « *Adæquatio mentis et vite* ». Hoc dici debet solum de veritate prædictæ et aliquatenus de veritate domi sapientie, quod tamen præsupponit idem conformem cum ea divina.

Hoc obiectum singulare prædictæ de quo non tribuit scientia est valde prædictum in prædictis nam actiones sunt in prædictis.

Possimus tamen doctrinam hujus articuli 3 ad duas propositiones reducere:

1<sup>a</sup> Bonitas vel rectitudo voluntatis dependet a recta ratione: scilicet a synderesi et a scientia universalis, quibus præponuntur objecta virtutum in universali.

2<sup>a</sup> Sed rectitudo et certitudo rationis pratico-prædictæ, scilicet prædictæ, dependet ab appetitu recto, nempe a rectitudine voluntatis, quia meditante, rectitudo principiorum moralium universalium descendit usque ad particulare operabile hic et nunc regulandum.

Thesis esset scribenda: de influxu rectæ voluntatis in formationem conscientie.

#### ART. IV. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDAT A LEGE ÆTERNA.

Status questionis. — Illic agitur de regula suprema et extrinseca moralitatis ac de supremo fundamento obligationis moralis, negatum ut ethica independente non solum a religione revelata, sed etiam a conceptu metaphysico Dei, imo a quovis conceptu metaphysico, ut est conceptus Dei ultimi. Ita positivisti et Kant, qui trinet supremum fundamentum obligationis moralis esse in imperativo categorico nostra rationis tanquam in lege formali subjektive necessaria, et in autonomia absolutæ voluntatis, quæ sibi ipsi imperat. Atque categoricum inponit ut dignitatem persone humane servandum. Sic homo esset sicut Deus; non obligaretur a superiori, sed solum sibi ipsi deberet agere secundum rectam rationem, seu sapientiam.

Juxta Kant non possumus demonstrare supremum obligationis fundamentum esse in Deo legislatore et sine ultimo. Imo si a Deo nobis imponeretur obligatio, vita nostra esset servitudo ad prædictum directabile obediendum, et proinde non esset prædictæ moritæ. Ut sit prædictæ moritæ oportet quod voluntas humana sibi ipsi sit lex, sine servitute, et velit rationabiliter agere, propter dignitatem officii sui concepti, et non propter spem aliquam prædicti futuri, quod reverentiam sperandum est, quia iustus est dignus humilitatem quæ prædicti in hac vita non est.

Kant non vult considerare quod supra hominem alie et bonum delectabile est bonum honestatum objective.

Notandum est quod iudex objectionem quæ Kant movet contra Ethicam traditionalem invenitur jam in objectionibus n. 8. Thoma prædictis, scilicet: 1<sup>a</sup> Sufficit una regula, scilicet ratio, nam unius

quæ est regula; 2<sup>a</sup> Mensura debet esse homogenea mensurato; sed lex æterna non est homogenea, imo est heterogenea voluntati humane; 3<sup>a</sup> Mensura actionis nostræ debet esse certissima; sed lex æterna est ambigua. Hæc est obiectio agnosticismi positivistorum et Kantii.

Responsio tamen est affirmativa:

Conclusio: Bonitas voluntatis humane dependet a lege æterna tanquam a regula suprema, et idem multo magis quam a ratione humane recta, quæ est ejus regula proxima.

Probatur 1<sup>o</sup> Auctoritate Augustini dicens: « Perceptum est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra æternam legem ». Adhuc est propositio damnata de peccato philosophici (cf. BARNES, 1290): « Perceptum philosophicum seu morale, est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi; theologium vero et mortale est transgressio liberi divine legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illa qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensiva Dei, neque peccatum mortale dissonans amicitiam Dei, neque æterna pœni dignum ». Hæc damnata est ut quid erroneum. (Circa hæc propositionem cf. VIVA, *Damnata theses*). Ex damnatione hujus propositionis resultat quod non potest dari peccatum vero philosophicum quod esset contra rationem et non contra legem æternam. Ergo lex æterna est regula suprema moralitatis voluntatis humane, et supremum obligandi fundamentum.

Ita rursus est propositio damnata in Sylloge Th. IX (BARNES, 1756): « Morum leges divine non egent sanctione, minimeque opus est, ut humane leges ad naturam sui conformemur, aut obsequii vinum a Deo acquirant ». Sic proprie damnetur ethica independens.

2<sup>o</sup> Ratione probatur: In moralibus rebus per se subordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda; nam causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Atque ratio humane non regulat voluntatem humanam nisi ex lege æterna, quæ est ratio divina. Ergo multo magis lumen voluntatis humane dependet a lege æterna quam a ratione humane.

Major patet, prout causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ non solum in causalitate physica, sed etiam in causalitate morali seu obligationis aut rationis consilii.

Minor probatur: Etenim ratio humane non recte ostendit et præcipit bonum faciendum ut iustum vitandum nisi ex conformitate cum lege æterna et vi legis æternæ seu rationis divine, cuius est participatio quedam. Nam ratio humane est causa secunda, non prima, et ordo seu subordinatio agentium debet correspondere ordini finium. Ideo ad bonum universale et ad finem ultimum non potest moveri moraliter, tanquam prima causa vitanda, nisi Deus ipse.

Sic dicitur, saltem secundum versionem Vulgate, in Ps. 11, 7:

1 Similis argumentum fieri potest ex parte causæ intellectus ad prædicandum necessitatem auxilii divini.

« Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ». In multis aliis locis S. Scriptura exprimitur hæc veritas fundamentalis jam naturaliter cognita, scilicet quod supremum obligatio legis naturæ est in Deo. Cf. infra, in tractatu de lege, I-II<sup>æ</sup>, q. 91, a. 1: utrum omnis lex derivatur a lege æterna. Ibi desinitur lex æterna: « Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo existens ».

**Corollarium:** Ideo ut lex naturalis obliget, sufficit quod in Deo sit voluntas creatrix et quod homo erector. Ut ait S. Thomas, I-II<sup>æ</sup>, q. 90, a. 4, ad 1<sup>am</sup>: « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus enim mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam » per primum principium prædictum: Bonum est faciendum, malum vitandum. Cf. I-II<sup>æ</sup>, q. 94, a. 2.

**Compendium:** Fundamentum obligationis moralis naturalis sic exprimi potest:

Fundamentum obligationis moralis naturalis	supremum	ex parte regis — Deus supremus legislator; lex æterna.
		ex parte finis — Deus, ut summum Bonum, super omnia dignum.
	proximum	ex parte regulæ — Ratio nostra practica, ostendens ei imperiosa ut causa secunda.
		ex parte finis — Bonum honestum (ad quod essentialiter ordinantur facultates nostre) facientium et malum vitandum. I-II <sup>æ</sup> , q. 94, a. 2.

\*\*\*

#### De ethica independenti.

Solvuntur objectiones ethicæ independentis. Videbimus postea, in aliquo studio, quid valeat sententia secundum quam obligatio moralis non potest cognosci quin præcognoscatur existentia Dei obligantis, ita ut existentia Dei probari nequeat ex actu obligationis moralis (Cf. LERO, *Philos. Mor.*, et *Revue Thomiste*, Oct. 1921, p. 410).

Objectiones formulatæ a S. Thoma repetuntur ubi ethica independenti.

**1<sup>a</sup> Objectio:** Unius rei non est regula, et non plures. Atqui regula voluntatis nostræ est recta ratio. Ergo regula voluntatis nostræ non est lex æterna.

**Respondetur:** Distinguo majorem; Unius rei una est regula et non plures reges proximi, reuera; non plures, quarum una sub utra ordinatur, ergo. Contradistinguo minorem: Regula voluntatis nostræ proxima, est recta ratio, concedo; regula unica, est recta ratio, ergo.

**2<sup>a</sup> Objectio:** Mensura debet esse homogenea mensurato. Aliqui lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non est regula voluntatis humanæ.

**Respondetur:** Mensura proxima debet esse homogenea mensurato, concedo; mensura suprema debet esse homogenea mensurato, nego. Concedo minorem. Distinguo consequens: Lex æterna non est regula proxima voluntatis, concedo; lex æterna non est regula suprema, nego.

**3<sup>a</sup> Objectio:** Lex æterna non est regula suprema. Nam: Prima et essentialis bonitas actus humani sumitur ab objecto bono. Atqui objectum secundum se honestum est bonum independentem a lege æterna. Ergo bonitas voluntatis non dependet a lege æterna, sicut a prima regula.

**Respondetur:** Distinguo majorem: Prima... bonitas actus humani sumitur ab objecto bono ut subest regulæ morum, concedo; secus, idest physice sumpto, ergo. Contradistinguo minorem: Objectum secundum se honestum est bonum moraliter independentem a lege æterna, nego; est bonum physice, concedo.

Objectum secundum se honestum ita dicitur quia est conforme recto rationi; et ratio nostra dicitur recta prout est conformis legi æternæ seu rationi divine. Ergo non datur bonum morale independentem a recta ratione, sed a regulis morum, quarum suprema est lex æterna.

**4<sup>a</sup> Objectio:** Sed objectum secundum se honestum habet suam bonitatem, etiam morale, independentem a lege æterna. Nam: Objectum secundum se et necessario honestum (v.g. dicere verum et non mentiri) est moraliter bonum, independentem ab actu libero Dei. Atqui lex æterna est in Deo imperium dependens a libertate divine, ab electione. Ergo objectum secundum se honestum est etiam moraliter bonum independentem a lege æterna.

**Respondetur:** Distinguo majorem: Objectum secundum se honestum est moraliter bonum independentem ab actu absolute libero Dei, concedo; independentem ab actu libero hypothetice necessario, nego. Contradistinguo minorem: Lex æterna est imperium absolute liberum, ut lex positiva, nego; est imperium hypothetice necessarium, concedo.

Item si Deus creat homines, seu animalia rationalia, necesse est quid velit eis præcipere ut rationaliter vivant.

**5<sup>a</sup> Objectio:** Sed objectum secundum se honestum est etiam moraliter bonum ante Dei imperium hypothetice necessarium.

Item « dicere verum et non mentiri » est moraliter bonum pro ipso Deo ante suam legem æternam, imo eam regulat. Ergo pariter ea quæ sunt secundum se honesta sunt pro nobis moraliter bona independentem a lege æterna.

**Respondetur:** Transcendit antecedens. Negari consequentiam, quia non est paritas inter actionem divinam et actum nostrum. Diximus transcendit antecedens: nam certitas pro Deo est quid moraliter bonum ante legem æternam a virtutibus observantibus, sed non intrinsecum certitatem in intelligenda: nam in Deo identificatur numerus prima



veritas in essendo et prima veritas in intelligendo, quae est infallibilis sapientia a qua Deus derivare negat. Consequentia arguitur, quia non est paritas. Nam pro Deo non est obligatio proprie dicta nisi Deus superiorum non habeat, sed subiectivus debet agere sapienter. Unde aliquid non potest esse bonum morale, etiam pro Deo, sine conformitate ad divinam sapientiam seu ad primam veritatem in intelligendo, quae identificatur cum prima veritate in essendo.

6<sup>a</sup> *Obiectio*: At oequè hoc modo lex aeterna est supremum regula. Nam regula moralitatis certo cognosci debet naturaliter etiam ab initio vite morali. Atqui lex aeterna non potest ita cognosci. Ergo lex aeterna non est regula moralitatis.

Ista est 3<sup>a</sup> obiectio S. Thomae in articulo.

*Respondetur*: Distinguo maiorem: regula moralitatis etiam ab initio certo cognosci debet confuse, concelo; *distincte*, nego. Contradistingue minorem: Lex aeterna non potest ab initio cognosci *distincte*, concedo; *confuse*, nego.

Neque illud quod tunc revelatio veritatum naturalium religionis non esset moraliter necessaria. Nam revelatio harum veritatum est moraliter necessaria ut certum collectio vel summa, ab amplexu, promerit, explicite, expedite et nullo admixto errore cognoscatur; non vero ut cognoscatur vulgum principium ethice: Bonum honestum est faciendum, malum vitandum.

7<sup>a</sup> *Obiectio*: At etiam ab initio lex aeterna posset sic naturaliter cognosci in confuso, non est supremum regula.

Be quidem vera, id quod cognoscitur per rationem adultitèr propter auctoritatem rationis et ei subordinatur. Atqui lex aeterna naturaliter cognoscitur per rationem, ut dictum est. Ergo lex aeterna admittitur propter auctoritatem rationis et ei subordinatur. Alia veritas: Obsequium est Deo, quia hoc facere est rationale; sed aliquid non est rationale quia est imperium a Deo. Ita Victor Cousin, qui dicebat: « Etiam mysteria fidei non sunt credenda nisi quia creduntur credibilia. Unde supremum fundamentum etiam religionis cristianae est ratio nostra ». Ille dicebat secundum spiritum rationalium.

*Respondetur*: Distinguo maiorem: id quod cognoscitur per rationem adultitèr propter auctoritatem rationis et ei subordinatur, *quod vos, seu quod nostram regulationem rei a posteriori*, concedo; *quod morum rei*, nego. Nam nulla modo ratio divina subordinatur rationi nostrae, sed r. converso. Sic credimus propter auctoritatem Dei relictam, quae sperat omnino auctoritatem nostrae rationis.

8<sup>a</sup> *Obiectio*: Si bonitas voluntatis dependet a lege aeterna, voluntas nostra debet conformari voluntati divinae in omni *volito*. Atqui tunc deberem velle damnationem aeternam patris mei, si Deus eam vult: quod est inconveniens. Ergo bonitas voluntatis nostrae non dependit a lege Dei.

*Respondetur*: Distinguo maiorem: Si bonitas voluntatis dependet a lege aeterna, voluntas nostra debet conformari voluntati

divina in *volito formali*, scilicet quod ultimam rationem veleni, *sed propter bonum supremum et gloriam Dei*, concedo; in *volito materiali*, subdistinguo: *si est praeceptum*, concedo; *secus*, nego.

Secundum rationes universales consideratas a Providentia universali, damnatio patris mei potest esse eueronica; sed secundum rationes particulares quas debet considerare, volo non velle materialiter quod Deus vult, sed id quod Deus vult me velle. Cf. infra in praesenti questione, a. 10.

\*\*\*

*Dubium*: Utrum ex obligatione morali per conscientiam cognita probari possit a posteriori existentia Dei supremi legislatoris.

*Status questionis*. — Plerique auctores traditionales affirmant, pauci videntur negant, inter quos P. Billot, S. J. Ille negat P. Billot certo non est sine relatione cum sua thesi secundum quam multi homines qui per educationem familiae vel scholae non cognoscunt existentiam Dei auctoris naturae et prima praecepta legis naturalis, ut bonum est faciendum et malum vitandum, has veritates inarcebiliter ignorant usque ad meritum, scilicet non perveniunt ad usum rationis, nisi sicut alibi secundum conscientiam, sed quasi idcirco quod moralitatem. Ex hoc sequitur quod si committunt atrocissima crimina, non habent haec crimina esse peccata; et ideo haec crimina non sunt in his hominibus nisi peccata materialia. Cf. *Etudes*, ann. 1920, 1921.

P. Billot in suo tractatu *De natura et ratione peccati personae*, p. 23 seq., explicat quare, iuxta ipsam, non possit demonstrari existentia Dei legislatoris ex obligatione morali seu ex lege naturali prout cognoscitur per conscientiam. Dicit enim: « Malum morale nec esse, nec principi illo modo potest abstractione facta a lege Dei ». Cuius ratio est quia *a prohibito nequit intelligi nisi intelligitur prohibens*. Quorum verbum sensus, secundum contextum, est: nisi intelligatur antecedenter prohibens. Unde iuxta P. Billot ex obligatione morali non potest probari existentia Dei legislatoris, quia *obligatio moralis non cognoscitur quin praeconoscatur Deus obligans*.

Haece conceptio P. Billot videtur supponere quod obligatio legis naturalis fundetur in speciali voluntate divina et non solum in intellectu divino, dum pro nobis sufficit voluntas creandi homines.

Insuper addit P. Billot quod aliquis daret posset peccatum philosophicum: nam aliquis posset peccare contra rationem rectam, non peccando contra Deum quem nondum cognosceret. Ille Deus praeconoscere debet per aliam viam, scilicet per viam motus physici aut ordinis mundi.

*Responsio*: His non obstantibus, pro nobis certum est quod petiri probari existentia Dei legislatoris ex facto obligationis morali per conscientiam cognita.

<sup>1</sup> Ista demonstratio exponitur in libro *Deus*, pp. 308-312.

Ad recte hanc probationem proponendam, primo notandum est quod quique vis S. Thomae ad Dei existentiam probandam impere iussit non solum a factis ordinis sensibilis, sed etiam a factis ordinis intellectualis et morales, ut ipse S. Thomas pluribus locis ostendit, e.g. 1<sup>a</sup>, q. 79, a. 1: «Supra animam intellectivam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi oblineat. Semper enim quod participat aliquid (1<sup>a</sup> via) et quod est mobile (1<sup>a</sup> via) et quod est imperfectum (3<sup>a</sup> et 4<sup>a</sup> via) precigit autem se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectus virtutis; cuius signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam vitalis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet enim imperfectam intelligentiam; tam quia non omnia intelligit, tum quia in his que intelligit, de politis procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorum intellectum, qui animam iuvetur ad intelligendum ».

Item, 1<sup>a</sup>, q. 2, a. 1<sup>a</sup> et 2<sup>a</sup>; q. 82, a. 4; q. 103, a. 5: et quod rationem, quae praemittitur divinae indiget et. 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 9, a. 4.

Imo omnes quique vias incipere possunt ab anima et a multis ejus intellectualibus et voluntariis.

Sic possumus dicere, quique vias concludendo:

Quidquid movetur, ab alio movetur; quidquid incipit transire indiget primo moveri ad transiendum; omne contingens capitur a necessario; omne imperfectum, seu compositum, causatur a perfecto simplicissimo, sicut omnis multitudo dependet ab una superna causa, et omne ordinatum vel finem intelligit Ordinatorem supremum. Atqui anima humana secundum intellectum et voluntatem movetur et incipit causari, et est contingens, et est imperfecta, et est ordinata ad rem universalem et ad hominem universale. Ergo anima humana dependet a primo motore, a prima causa, a primo necessario, a supremo vel perfectissimo, a primo ordinatore.

Hae autem quintuplex demonstratio applicari potest ad rationem practicam, quae regulat actionem nostram moralem, incipiendo a motu bonae regulationis.

Eadem est quintuplex maior argumenti, scilicet:

A superiori causa dependet quidquid movetur et incipit causare, et est contingens, imperfectum et ordinatum ad aliud. Atqui nostra ratio practica incipit cognoscere primum ejus principium a Bonum est faciendum, malum vitandum », incipit causare seu regulare nostram actionem secundum hoc principium, ipsa est contingens et imperfecta, et ordinata ad veritatem, sicut voluntas ad bonum. Ergo nostra ratio practica cognoscens et imperans bonum esse faciendum, imperat virtute superioris causae, scilicet Dei legislatoris.

Solventur objectiones contra hanc probationem:

1<sup>a</sup> Objection: Sed hae demonstrationes, quae recte valida est, non incipit proprie ab obligatione naturali, sed a variis imperfectionibus nostrae rationis praeiis in sua actione.

Respondetur: Distingui. Hae demonstrationes incipiunt a variis imperfectionibus nostrae rationis praeiis in sua actione tantum psychologicae sumpta, nego; in sua actione imperante et regulante, cum ratio.

Ratio enim practica, ut ait S. Thomas in articulo, non solum nobis ostendit bonum, sed etiam regulat voluntatem, imperando humanam facultatem. Imperat autem ut causam amanda, quae non movet nisi virtute causae primae.

2<sup>a</sup> Objection: Sed obligatio moralis non potest cognosci a nobis, nisi cognito Deo obligante, saltem in confuso: quia non est obligatio sine superiore obligante.

Respondetur: Distingui antecedens: Obligatio naturalis non potest cognosci a nobis nisi antecedeniter cognoscatur Deus obligans, nego; nisi Deus cognoscatur a posteriori, et ipsa morali obligatione et suis effectibus, concedo.

Etenim obligatio moralis diversimodum cognosci potest:

Obligatio cognoscibilis	a priori	ex suo supremo fundamento, scilicet Deo obligante: sic ostendit ex alio et perfectissime cognoscitur.
	a posteriori	ex suo fundamento proximo, scilicet in principio per se noto, immediate evidenti: a Bonum est faciendum et malum vitandum ».
a posteriori		in iudicio bonae conscientiae, per iudicium et societate.
		in remota conscientiae post culpam.
		in insufficientia legislationis humanae, quae ipsa regulari debet.

Notandum est quod ipsa obligatio legis naturalis non cognoscitur a posteriori ex gaudio bonae conscientiae vel ex remota, quia praevigilatur a priori ex suo fundamento proximo, in principio per se noto: a Bonum est faciendum et malum vitandum ». Hoc principium non est conclusio, sed primum praeceptum rationis practicae (1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 94, a. 2). In eo constituitur obligatio a faciendum » circa bonum honestum ad quod essentialiter ordinatur voluntas nostra rationalis, et sine quo homo seu animal rationate omniter suam rationem essentia, scilicet rationaliter vivit: nam positum dicitur vel actum et ad objectum vel quod essentialiter ordinatur.

3<sup>a</sup> Objection: Sed sic a posteriori et a priori in sua fundamentum proximo, non proprie cognoscitur obligatio moralis vel sui, sed solum aliquod imperativum rationis nonum moraliter obligans. Nam obligatio vel sic incipit intelligi nisi praevigilatur obligans, et prohibet nisi praevigilatur prohibens.

1. Cf. Revue Thomiste, oct. 1921, n. 410, Le Principe de justice et l'ignorance invincible. Item in nostro libro Le principe du principe de justice, Paris, 1932, p. 130-135; 1933, p. 200-204.

*Respondetur:* Ipsam obligationem aequit intelligi omnino ex isto, a priori et ex sua causa suprema, nisi praestelligatur Deus obligans, concedo. Sed ipsa obligatio cognosci potest in sua proximo fundamenta immediate evidenti, et a posteriori, ex remota consensientia. Et sic cognoscendo obligatum, simul a posteriori cognoscitur Deus obligans, *praeiuste quia non est obligatio sine superiore obligante*. Sic cognoscitur hanc veritatem asserendo et deinde cognosci potest de asserendo.

Cf. I-II<sup>a</sup>, q. 90, a. 4, ad 1<sup>am</sup>: « Pronuntiatio autem legis naturalis est ex hoc ipse quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam ». Primum enim principium « Bonum est faciendum et malum vitandum » est per se et immediate notum.

4<sup>a</sup> Objectio: Sed tunc dari potest praecatum philosophicum. Nam aliquis potest cognoscere hanc actionem esse contra rectam rationem, et unum cognoscere eam esse contra legem aeternam.

*Respondetur:* Aliquis posset utique cognoscere hanc actionem esse contra rectam rationem et nonnam cognoscere distincte eam esse contra legem aeternam; sed evenire non potest quod aliquid uno cognoscatur confusum et a posteriori actionem illam esse contra legem aeternam.

Item ratio practica, ut dictum est in articulo, *regulat et imperat ut causa secunda tantum*, et cognoscit subito, saltem in confuso, se regulare ut causam secundam et non ut causam primam. Item ratio mea practica statim videt quod non ipsa constituit legem naturalem, quae valet pro omnibus hominibus et societatibus: nam objectum huius legis est generalissimum, comprehendit in confuso totum bonum faciendum, etiam summum bonum diligendum. Et ideo imperantio ratio practica cognoscit se imperare ut causa secundae ferere potest, prout ordo agentium seu dirigentium correspondet subordinationi finium.

Ergo dari nequit praecatum philosophicum; nam saltem in confuso sic cognosci potest existentia Dei legislatoris. Et insuper aliis viis concomitantibus cognosci potest existentia Dei supremi Ordinatoris: v.g. ex ordine mundi. Sic et cognosci potest ex mirabili ordinatione plurimum et unumquodque ad suas proprias functiones, immo non cognosceretur ex superiori ordinatione voluntatis nostrae ad bonum? Non sunt voluntates humanae quae hanc ordinationem ad bonum honestum constituerent; ipsae enim ordinantur ad bonum honestum faciendum, sicut ratio ad verum cognoscendum. Ergo a supremo Ordinatore et Legislatore ordinantur, qui debet esse ipsam intelligere subsistens, item omnino cum ipso Verbo et Bono ab aeterno subsistens.

Idem venit quaestio tantum de nomine, et ad minus admitenda est prolatio existentiae Dei ordinatoris et legislatoris, si non ex obligatione morali propria dicta, saltem ex ordinatione voluntatis nostrae ad bonum honestum, ad rationabiliter vivendum.

## ART. V. — UTRUM VOLUNTAS DISCORDANS A RATIONE ERRANTE SIT MALA.

*Status quaestiois.* — Postquam S. Thomas determinaverit regulam supremam et regulam proximam a quibus dependet bonitas voluntatis nostrae, ponit quasdam difficultates ad has regulas pertinentes. Scilicet, in aa. 5 et 6 agitur de consensientia errantem.

Aliquis obijciat posset quod S. Thomas delinisset hic instituire tractatum de consensientia, ut nunc fit in manualibus theologiae moralis practicae.

Ad hoc respondendum est quod S. Thomas non facit manuale theologiae moralis practicae, sed potius speculativae de robore moralibus tractat, et unum in universali, quoad ipsos actus humanos. Postea erit quaestio de principiis humanorum actuum. Inter ista principia autem invenitur *lex*; sic erit tractatus de lege (qq. 90-108). Inter principia intrinseca est *virtus*, et in tractatu de virtutibus in genere ostendit quisnam est inter virtutes subordinatas proprius locus *prudentialis* ut quam pertinet formatio conscientiae rectae et erratae.

Sic determinabit S. Thomas, I-II<sup>a</sup>, q. 58, aa. 4 et 5, quod tres virtutes morales iustitia, fortitudo et temperantia non possunt esse sine prudentia diligente, et quod prudentia non potest esse sine his virtutibus moralibus, quia *veritas prudentiae et conscientiae in particularibus contingentibus sumitur per conformitatem ad appetitum rectum seu rectitudinem per virtutes morales*. Insuper per totum tractatum specialem de prudentia erit quaestio de conscientia recta ut certa quae attendit in diversis circumstantiis formanda est per prudentiam.

In tractatu generali de actibus humanis illud solum probari debet quod *ad moraliter agendum semper requiritur recta et certa conscientia*.

Ideo S. Thomas solvit difficultatem ad generalem quaestionem pertinentem, scilicet circa rationem errantem; quod valet non solum pro conscientia erronea, sed etiam pro ethica erronea.

Insuper ratio propter quam multi theologi modum institunt quasi initio theologiae moralis tractatum de conscientia est quia dividunt theologiam moralem non secundum virtutes, sed secundum praeccepta Decalogi. Sic non satis apparet quod conscientia regatur per se a fide, et non e converso, quavis prudentia imperet per aeternum exercitium actus fidei, sed nullo modo determinat ejus objectum.

Ideo quaerit nunc S. Thomas: *Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala*, seu, ut dicit S. Doctor ut conscientia errans obliget (cf. *de Veritate*, q. 17, a. 4).

Supponitur quod ratio practicae generat ratio speculativa potest errare, non quidem circa principia generalia per se nota, sed circa principia particularia et conclusiones, v.g. si quis putaret: teneor hic et nunc iuvare ad salvandam vitam proximi.

**Responsio 8.** Timus est: *Omnia extantus discordans a ratione sive recta sive errante, semper est mala.* Aliis verbis: unquam licet agere contra conscientiam sive veram sive erroneam.

Ratio est quia bonitas vel malitia voluntatis sumitur ex objecto non secundum suam naturam considerato, sed prout proponitur a ratione seu a conscientia; est enim voluntas potentia eadem sequens ductum rationis; unde enim nullum nisi præcognitum. Ergo si ratio seu conscientia proponat, licet errante, objectum vel malum et prohibendum, et voluntas illud amplectatur, erit mala. Similiter si ratio proponat objectum vel bonum et præceptum et illud voluntas refingat, voluntas erit mala.

In hoc sensu 8. Paulus dicit *Rom. xiv, 23*: « omnia quod non est ex fide permutatum est » ut patet ex contextu; loquitur enim Apostolus de eam ciborum quos quidam immundos existimabant utpole lege mosaitica prohibitos. Unde secundum 8. Paulum, si quis manducat cibos quos reputat immundos, peccat, quia non agit ex fide seu ex conscientia. Ita communiter Patres.

Conscientia est regula proxima et immediata regula actuum humanorum, quatenus applicat legem hic et nunc; ergo agere contra conscientiam est agere contra legem ætern obligantem, saltem existimatum talem; quod fieri non potest absque contemptu legis. (Cf. in articulo responsiones ad objecta).

#### ART. VI. — UTRUM VOLUNTAS CONCORDANS RATIONI ERRANTI SIT BONA.

Ut dicit 8. Docetur est idem ac querere: utrum conscientia erronea excuset.

Respondet distinguendo inter conscientiam inevitabiliter seu involuntarie erroneam quæ excusat a peccato, et conscientiam fluctuantem seu voluntarie errantem, quæ non excusat a peccato. Attamen non possumus contra eam agere, ut dictum est in articulo precedenti, sed hæc conscientia fluctuantem seu voluntarie erroneam potest et debet depurari, et si homo eam non depunit, ut debet, peccat, ex suppositione quod hæc conscientia est voluntarie erronea, ergo hic homo non absolute obligatur ad peccandum, sed ex suppositione sibi voluntaria, et hoc non est inconveniens.

Hoc longius examinabimus, in hac hujusmodi questionis XXI in Supplemento: De conscientia secundum præcepta 8. Thomas, ubi erit sermo de conscientia erronea.

#### ART. VII et VIII.

#### AN ET QUOMODO BONITAS ELECTIONIS MEIORUM DEPENDAT EX ANTECEDENTE INTENTIONE FINIS.

In art. VII; ostenditur quod bonitas electionis melliorum dependet ex antecedente intentione finis voliti. Etenim ordo ad finem

consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius objecti voliti, r. gr. eum aliquis vult frangere propter Deum.

In art. VIII: queritur an bonitas electionis illa dependat a bonitate intentionis, ut si illi equalis.

Respondetur quod nec quantitas ex objecto; nec quantitas ex modo intentionis descendit necessario in actum electionis nec executionis, secundum se, seu materialiter, id est ut tendunt in sua propria objecta. Sed quantitas utriusque, scilicet ex objecto et modo intentionis, redundat in utrumque nemum, scilicet electionis et executionis, ut sunt sub intentione, seu formaliter, id est ut tendunt in eum quem respicit intentio, Ita Cajetanus.

Corollarium: Ut tota bonitas intentionis redundet in electionem et executionem oportet in ipsis formaliter tendere non solum ad eorum objectum proximum, sed ad finem quem respicit intentio. Ita faciunt christiani vere interiores. Non operantur ex prædicatione naturali, sed ethico exteriori regendo, considerant et volunt finem ultimum, universalis objectum.

#### ART. IX. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDAT EX CONFORMITATE AD VOLUNTATEM DIVINAM.

Responsio est affirmativa, et sic probatur:

**Probatur 1<sup>a</sup> auctoritate** Christi dicentis in hortu Gethsemani: « Non sicut ego volo, sed sicut tu vis ».

2<sup>a</sup> Ratio est quidem simul ex parte regulæ et ex parte finis:

Unumquodque est rectum quando attingit propriam regulam et illi conformatur, atque ad suum finem tendit. Atque voluntas divina est prima regula et mensura cujuscunque actus voluntatis, quia primum in unoquoque genere est mensura aliorum, et finis ultimus noster est Deus, objectum voluntatis divine. Ergo ut voluntas creata sit recta, debet esse conformis divine voluntati, præsertim tendens ad Deum ipsum, sive ultimum.

Circa hæc conclusionem et rationem videntur 8. Thomas, *de Verit.*, q. 23, a. 7.

Notandum est cum objectum, promer gratias et ignovantes, quod si secundum proportionem sibi concessi luminis, in eum nunquam dumtaxat ordinant actus suos, vel distincte, vel confuse, erant vocaliter boni, si non, non.

Quod obligaturum legis naturæ, ut diximus, videtur in Deo voluntas creandi homines.

#### ART. X. — UTRUM NECESSARIUM SIT VOLUNTATEM HUMANAM CONFORMARI VOLUNTATI DIVINÆ IN VOLITO, AD HOC QUOD SIT BONA.

Status questionis. — Videtur quod non: 1<sup>o</sup> quia non possumus velle in quod ignoramus. Sed quid Deus vult ignoramus in pluribus.



2<sup>o</sup> quia bonus vult damnare aliquem, quem praesens in mortali peccato meretur; ergo sequeretur quod hic homo tenetur damnationem suam velle; quod est impossibile. 3<sup>o</sup> Item cum Deus vult mori patrem ulicujus, si filius huc idem vellet, contra pietatem filialem esset.

In hoc articulo, sicut in questionibus disputatis, sunt objectiones in contrarium, ut magis appareat difficultas quaestionis solvenda, ut faciat Aristoteles.

Per oppositum eum dicitur: 1<sup>o</sup> Glossa ordinaria, desumpta ex Augustino, ait; Rectum cor habet illi qui vult in quod Deus vult. Quilibet autem tenetur habere rectum cor. 2<sup>o</sup> Cum voluntas specificetur ab objecto, si homo debet conformare voluntatem suam voluntati divinae, ut dicitur in articulo praecedenti, sequitur quod tenetur ei conformare in objecto volito. 3<sup>o</sup> Aliquin esset repugnantis inter voluntatem nostram et voluntatem divinam ex parte objecti voliti.

Duplex est conclusio:

1<sup>a</sup> Conclusio: *Ut voluntas nostra sit bona, conformari debet voluntati divinae in volito formali, id est in ratione volendi, ita ut quicquid vult, velit sub ratione formali boni honesti ad finem ultimum ordinati.*

Probatur: Homo omnia velle debet propter bonum honestum et ultimum finem. Unde qui scienter vult bonum scandalis inhectum, formaliter vult malum; actus enim magis judicatur secundum formam, quam secundum materiam. Ideo voluntas nostra velle debet quicquid vult propter bonum honestum; sic, saltem implicite, quoniam vult propter superiorem bonum, propter Deum finem ultimum nostrum et ejus gloriam, seu manifestationem bonitatis suae.

2<sup>a</sup> Conclusio: *Ut voluntas nostra sit bona non est necessarium quod se conformet divinae voluntati in volito materiali, nisi hoc iaceat per preceptum vel prohibitionem.*

Hoc non recte intellexerunt quidam, qui dixerunt hominem ita debere conformare voluntatem suam voluntati divinae usque ad sacrificium sui proprii interesse et vitae aeternae (cf. Denzinger, 1334 sq.).

Probatur: Voluntas fitur in suum objectum secundum quod proponitur a ratione. Alqui eadem res multa potest esse bona sub consideratione Dei prelatoris universalis, et non bonum sub consideratione particulari, nisi quam debet attendere homo vltor. Ergo homo vltor non tenetur conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito materiali, nisi hoc iaceat per preceptum.

Minor explicatur: Eadem res volita, quae est objectum multiple voluntatis, potest, sub diversis consideratione esse bona et mala: v.g. mors infantis considerata a iudice ut necessaria bono communi est bona, sed considerata ab uxore infantis ut noxia familiae, est

mala. Probatur iudex attendens ad bonum commune, debet velle mortem latronis vel homicidae. Sed uxor latronis, cuius est alludere ad hominem familiae, habet vltm bonum voluntatem dam non vult mortem mariti.

Alqui Deus nil prioris sollicitudinis attendit, in volendo, ad bonum commune totius universi: nudo permittit malum fieri ut exiude omnia mala eveniant et manifestetur ejus misericordia ac iustitia. Sic, v.g. Deus permittit patrem meum fieri haereticum, in meris mori, et propter hoc peccatum vult ei poenam aeternam indigere. Haec damnum patris mei, secundum istas rationes universales considerata, est bona, et ideo bonum est voluntas Dei quae illam vult. Sed ego, homo privatus, cuius non est ad istas rationes universales attendere, nil particulares attendere debeo secundum inclinationem particularem quae est bona et est a Deo, et secundum pietatem filialem erga parentes, quae est virtus a Deo praecipua, et vult hanc mortem patris mei in haesi, nec volo ejus damnationem. A fertiori recto mihi pro meipso damnationem. Nam ista mors et damnum, secundum rationes particulares, aut malum. Et adhuc in isto recte materiali, quoniam videtur recedere a voluntate divina, conformari indirecte huic sanctae voluntati, prout volo non id quod Deus vult, sed id quod Deus vult me velle.

Tota responsio fundatur in hoc quod voluntas fertur in suum objectum secundum quod proponitur ei a ratione.

Corollarium: In corpore articuli: *a Diversae voluntates diversorum hominum eadem opposita possunt esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus velent hoc esse et non esse*. Sic S. Philippus Neri et S. Carolus Borromeus, qui volebant aliquo modo eundem Congregationem sacerdotum sustinere, vey inveniunt rursus, et nusquaque fecit suam foundationem. Unde quandoque duo sancti non concordant materialiter, ei eo firmius dissentiant quod unusquisque existimat in conscientia facere id quod Deus vult.

#### Solvuntur objectiones:

1<sup>a</sup> Obiectio: S. Thomas, 1<sup>a</sup> Sent., dist. 48, q. 1, a. 4, dicit quod nullo appetitus sensitivus (et volutus ut natura) possint refragare id quod Deus vult, illiberata tamen voluntate tenemur conformari divinae voluntati in volito.

Respondetur: Ut dictum est supra, tenemur conformari divinae voluntati in volito materiali ut subest volito formali, scilicet in ratione volendi, vey vltm in volito materiali secundum se volito, nisi adit preceptum.

Nam sola voluntas deliberata potest intelligere rationes superiores et universales. Quamvis autem secundum rationes particulares non tenemur conformari volito Dei materiali, tenemur tamen secundum rationes superiores et universales conformari illi non secundum se, sed tripliciter ut subest volito formali. Et hoc est conformari

volito formati. Sic Christus mortem quam secundum se et secundum rationes temporales nohbat, cum volebat prout subibat sub oratione divina. Proinde.

Hoc bene explicatur in nostro articulo, ad 2um, ubi dicitur quod non necesse est quod bene relit metem suam secundum se, nec, si fuerit, damnationem suam. Sufficit quod circa talia relit iustitiam Dei et orationem naturae servari.

2<sup>a</sup> Obiectio: Volitum formale est ratio universalissima sub qua continentur omnes particulares rationes. Atqui tenetur conformari in rebus formaliter. Ergo tenetur conformari etiam in volito materiali.

Respondetur: Distinguo majorem: Vellem formale est ratio universalissima in rationando, seu attingendo, eoncedo; in essendo et praedicando, nego. Cetero minorem, Distinguo consequens: Ergo tenetur conformari divinae voluntati in volito materiali secundum se et absolute, nego; ut subest volito formali, concedo.

3<sup>a</sup> Obiectio: In Oratione demitimus deum: *« Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra »*. Atqui in caelo beati conformantur divinae voluntati etiam in volito materiali. Ergo et in terra conformari debemus in volito materiali.

Respondetur: Distinguo majorem: In oratione dimittimus deum: *« Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra »*, quantum ad precepta, concedo; quantum ad alia, secundum se, nego.

Hec bene explicatur in articulo nostro, ad 1um.

Beati in caelo conformantur etiam in volito materiali, quia perfecte cognita Dei voluntate, non operantur amplius secundum rationes particulares et temporales, sed solum secundum rationes aeternas et superiores, quia fixae et immobilitate adherent Dei voluntati quoad omnia, etiam comprehendendo in manifestatour iustitiae imitatrix Dei, secundum illud Ps., lvi, 11: *« Laetabitur iustus cum viderit vindictam »* scil. ordinem iustitiae restitutam. Id autem non compellit virtutibus, qui debent attendere ad rationes particulares. Et propterea mysterium praedestinationis eis apparet simul ut terribile et dulcissimum: terribile pro non praedestinationis, dulcissimum pro aliis. Jam autem S. Thomas, hincque ut theologus, sub lumine scientiae Dei, loquitur de hoc mysterio ex alto, secundum rationes superiores et aeternas, ex quibus etiam in his terribilibus habetur pax, seu tranquillitas ordinis.

1<sup>um</sup> Dubium: Utrum sit melius conformari voluntati divinae etiam in volito materiali.

Respondetur: Affirmative, quando hoc est licitum: quia tunc est maior conformitas, V.g. vole bene humilitatem aut afflictionem temporalem, etiam in se et non solum ut subest volito formali. In hoc apparet dignitas obedientiae religiose, secundum quam fit haec conformitas etiam in iniuriis. Sed non ita passim velle damnationem patris vel suppositi quod non rogauerim. Cf. S. Franciscum

Salesium, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, ch. 5, 6, 14; l. IX, ch. 1-11.

2<sup>um</sup> Dubium: Quandoquid est illicita conformitas voluntati divinae etiam in objecto materiali?

Respondetur: Illicita est in duplici casu, scilicet: 1<sup>o</sup> Quando objectum materiale est solum permissum a Deo et non positive volitum, ut peccatum. Non enim ad hoc pertinet permittere peccatum meum vel peccatum alterius.

2<sup>o</sup> Quando adest preceptum de opposito illius quod Deus vult secundum rationes superiores. V.g. dum Deus vult per mundum paece damnationem meam aeternam vel alterius; aut etiam damnum grave importans privationem quoddam spiritualium bonorum, sicut quod est in exilio sine possibilitate Confessionis et Communionis. Nam ex precepto caritatis teneor velle mihi et proximo bonum spirituale, item etiam, regulariter, teneor velle proximo indemnitate a damno temporali.

Extra hos casus, melius est conformari etiam in velle materiali. Et ita remanet se gerunt viri perfecti in laboribus, privationibus et afflictionibus hujus ritus dicendo: *Fiat voluntas Dei* Cf. Commentarium S. Thomae in librum Job, cap. 42.

Et ex hoc melius adhuc apparet distinctio inter peccatum veniale et imperfectum.

3<sup>um</sup> Dubium: Quando non tenetur conformari in volito materiali, utrum possumus evitari contra?

Respondetur cum distinctione. Scilicet: Si res sit facta irreversibiliter, non possumus evitari contra, Rescit enim velle Deum esse immutabilem. Possumus solum dolere de hoc et optare ut non sit, si fieri posset.

Si vero res non sit facta, licet cenari contra illam materialiter consideratam, prout potest a causis particularibus, V.g. minui contra mortem, nihil habendo remedia, item sanari quibus Deus reerant eorum meritis, certo poterant adhibere remedia contra incurritatem.

In praei: praedicanda est conformitas non voluntate divina, absque subtilitatibus quas populus christianus non intelligeret. Sit enim optime aliunde acquiescere quod non velle debet damnationem suam et quod omnes laborare debemus ad salutem consequendum.

Distinctiones praesentis articuli sunt tamen speculative necessariae, praesertim ad confutandum errorem quietistarum de sacrificio boni proprii, etiam salutis aeternae.

Facilius est praesertim conformitatem cum divina voluntate agni, scilicet cum preceptis et consiliis evangelicis, in spiritu homi-

1 Secundum S. Franciscum Salesium voluntas Dei significat per precepta est dominum obediens, et voluntas bonipacis Dei noniam manifestata est. Dubium sanctae doctrinae nostrae in divina Providentia, et, quod nostrum: La Providence et la confiance en Dieu, Paris, 1822, p. 240-246.

nitatis, mansuetudinis et patientiae, ut dicitur in beatitudinibus evangelicis: Beati pauperes, Beati unites, Beati qui patientiam patiuntur propter iustitiam.

**Quartur:** Sed si res non sit facta, attamen certo futura, et hoc sciatur per revelationem aut aliunde, ut Petrus per revelationem Christi cognovit triplicem suam negationem, et ut ipse Christus invenit mortem suam proximam futuram, tunc quoniam conformitas requiritur?

**Respondetur:** Non licet conari ut ovis fiat, quacumque est formaliter quid efficaciter volutum aut saltem certo permissum a Deo. Nam hoc esset frustraneum et imptum; esset velle reddere voluntatem Dei inefficacem, aut saltem ejus scientiam fallibilem. Sed licet conari contra rem materialiter consideratam, prout pendet a causis particularibus, quia non tenemur cedere causis particularibus; nec Deus jubet conformitatem in volito materiali. Sic Petrus post revelationem suae triplicis negationis conari debuisset ne peccaret; et Christus rogavit ut transiret ad eo calix dolorosissimae Passionis.

## QUESTIO XX.

### DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM

scilicet actuum qui ab alia facultate, quam a voluntate eliciuntur et a voluntate imperantur.

Principales articuli hujus questionis sunt quartus et quintus, circa quos sunt aliquae difficultates.

Breviter prius enumerantur conclusiones priorum articulorum cum eorum probatione.

**Art. I. — 1<sup>a</sup> Conclusio:** *Bonitas vel malitia per primum sunt in actu interiori voluntatis quum in actu exteriori.*

Et hoc verum est siue consideretur *finis intentus*, nam finis est objectum actus interioris; siue consideretur *executio*, quia in executione bonitas actus exterioris sequitur bonitatem actus interioris, qui est principium actus exterioris. Breviter: *Actus exterior, ut est effectus voluntatis, est posterior voluntati.*

**2<sup>a</sup> Conclusio:** *Attamen si consideretur bonitas vel malitia exterioris actus (v.g. dare elemosynam vel furtum facere) secundum quod est in apprehensione rationis, tunc consideratur ut objectum secundum se bonum vel solummodo vel malum, et sic hae bonitas vel malitia non derivatur a voluntate nostra, sed ab objecto specificante voluntatem. Scilicet, actus exterior ut objectum voluntatis est prior voluntati.*

Ita dicitur in corpore articuli et ad 1<sup>am</sup>. Sic bona intentio non justificat medium in se malum.

Hae duplex conclusio fundatur in distinctione inter specificationem a fine et specificationem ab objecto. Nam objectum secundum se bonum potest esse aliquis actus exterior in apprehensione rationis, v.g. dare elemosynam. Unde actus exterior ut objectum voluntatis est prior voluntati, et ut effectus voluntatis est posterior voluntati.

### ART. II. — UTRUM TOTA BONITAS ET MALITIA EXTERIORIS ACTUS DEPENDEAT EX BONITATE VOLUNTATIS.

Quoad quantitatem bonitatis hic articulus iustum medium tenet inter subjectivismum eorum qui per humanam intentionem intercam

volunt omnia iustificare, etiam mala opera externa, et illos qui non nisi ab exteriori iustificat.<sup>1</sup>

Sunt quatuor conclusiones:

**1<sup>a</sup> Conclusio:** *Bonitas vel malitia actus exterioris per modum ex fine, tota dependet a voluntate, seu a resolutione huius finis, ut patet ex supra dictis.*

**2<sup>a</sup> Conclusio:** *Bonitas vel malitia quam habet actus exterior ex objecto et circumstantiis, pendet ex conformitate ad rectam rationem. Iden nequit iustificari fortuito nec mendacium per hominem intentionem huius altioris, nisi sit extraordinarie invincibilis ignorantia de actu malitia.*

**3<sup>a</sup> Conclusio:** *Ut actus exterior sit bonus simpliciter, averas est actum voluntatis esse bonum ex fine, ex objecto et ex eo quod principale est in circumstantiis; quin bonum nascitur ex integra causa.*

**4<sup>a</sup> Conclusio:** *Ut actus exterior sit malus simpliciter sufficit voluntatem esse malam vel ex fine, vel ex objecto, vel ex eo quod principale est in circumstantiis; quia malum est ex quocunque defectu circa principale bonum trium.*

#### ART. III. — UTRUM BONITAS ET MALITIA SIT EADEM INTERIORIS ET EXTERIORIS ACTUS.

Sunt quatuor conclusiones:

**1<sup>a</sup> Conclusio:** *Hi duo actus, interior et exterior, in genere moris, sunt unus actus, quoniam physice sunt distincti. Etiam actus voluntatis se habet ut formalis ad actum exteriorem, ut dictum est. Atque ex formali et materiali fit unus, Ergo actus interior et velus exterior sunt unus actus in genere moris.*

**2<sup>a</sup> Conclusio:** *Aliquis actus aliquando habet plures bonitatem vel malitiam in genere moris. V.g. fortium furere ad adulterium committendum. Quotique verum vitium habet bonitatem vel malitiam, V.g. fortium facere ad peccandum habendum.*

**3<sup>a</sup> Conclusio:** *Unicus est habitus vel malitia pro actu interiori et pro actu exteriori, quando actus exterior habet bonitatem vel malitiam totum ex fine.*

**4<sup>a</sup> Conclusio:** *Quando actus exterior habet bonitatem vel malitiam ex proprio objecto et ex circumstantiis, tunc diversa bonitas est in actu interiori (ex fine) et in actu exteriori (ex objecto et ex circumstantiis).*

<sup>1</sup> Priores reducant omne factum adimpletum, etiam fortium, ad jus ideale internum. Sic finis iustificat media. Alii priores reducant jus ideale ad factum adimpletum, quod esset quoniam quodam a *for populi, non Dei* et in hoc seculo. Hec est extrema sine languit

#### ART. IV. — UTRUM ACTUS EXTERIOR ADDAT BONITATEM VEL MALITIAM ACTUI INTERIORI.

Hic articulus est magis momenti quoad spiritualitatem.

Agitur de actu exteriori, ut est mera creatio actus interioris, non verum prout quodlibet constituit bonitatem specialem, ut v.g. in susceptione exteriori sacramentorum.

Quaestio est v.g. utrum Petrus qui vult efficaciter facere elemosynam, et postea impeditus est ab elemosynae rogatione quia surripuit paratos nummos, sit minus bonus coram Deo quam si de facto dedisset elemosynam. Pariter quaestio esset an salire martyrium implet bonitatem vivo et efficaci desiderio moriendi pro Christo. Et, a pari, utrum fortium facere implet nullum desiderium efficaci huius dicti. Supponitur nempe quod omnis actus exterioris sit involuntarius. — Cf. S. THOMAM, *De Malo*, q. 2, a. 2, ad 3<sup>m</sup> et II Sent., dist. 40, q. 1, a. 3.

In hac quaestione aliqui erraverunt per defectum scilicet qualesdam, dicentes quod opera exteriora sunt inutilia; alii vero per excessum, non satis considerantes principalitatem actus interioris.

Ad quaestionem respondetur cum distinctione:

**Conclusio:** *Actus exterior, ut est per se creatus actus interioris, illi non addit bonitatem vel malitiam simpliciter, relato ad primum essentiale, vel ad primum essentiale; sed tantum secundum quid relato ad primum accidentale vel ad primum accidentale.*

Unus non reddit operantem meliorem vel pejorem simpliciter, sed secundum quid.

Hec sententia communior inter theologos.

**Probat** 1<sup>o</sup> Auctoritate: Nam in Genesi, xxii, 11, laudatur Abraham ne si de facto filium suum immolasset. Et in MATTH., v, 28 dicitur de peccato: « Omnis qui vidit mulierem ad concupiscendum eam, iam meretricem est factus in corde suo ».

**2<sup>o</sup> Ratione probatur:** *Prima pars conclusionis, nempe quod actus exterior non addit aliquid simpliciter et essentialiter, patet 1<sup>o</sup> quia actus exterior ut est objectum, iam videtur esse per actum internum; 2<sup>o</sup> quia actus exterior, ut executio actus interioris, nullam habet bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, sed est bonus vel malus diminutivum extrinsecum a bonitate vel malitia actus interioris, in quo solo est libertas intrinseca, quia unus membrorum violentius impeditur potest.*

Atque veritas, bonum virtutis, bona gratiae et gloriae non subiacent violentiae hominum, qui executionem externam aliorum sanctorum propius inquirere possunt. Unde iustis interrogant respondit S. Lucas: « Si me invitum jussisset violari, castitas mihi imputabitur et invidiam ».



Attamen de facto, si uenio externa merendi dres, semper deest etiam voluntas merendi; dum, e contra, si datur occasio externa, renovatur etiam actus interior ad perveniendum ad terminum exterioris actus.

*Secunda pars conclusionis* affirmat quod actus exterior aliquando addit accidentaliter et secundum quid ad interiorem actum.

*Ratio est* quia omnis tendentia perleitur in hoc quod terminum attingit. Sic bonitas actus interioris est extrinseca et consummative in actu exteriori. Ex hoc arguetur primum accidentalitatem, quod est quoniam non de Deo clare viso, sed de bono creato.

Propterea ille qui a martyrio sibi instanti impeditur laetitia, non perdit meritum relate ad primum essentialitatem, sed perdit aureolum martyrium et gaudium speciale, scilicet non gaudet de eo quod martyrium sustulerit. Item dicendum est, proportionem servata, de pena accidentalitatem privationi Dei adjuncta.

*Ratio igitur* quare teneamus actum externum non debere est: 1<sup>o</sup> Quia in actu exteriori perleitur malitia; 2<sup>o</sup> Quia in eo regulariter intenditur et multiplicatur mala voluntas; 3<sup>o</sup> Quia est evidens signum voluntatis effectus; 4<sup>o</sup> Propter damna alteri illata; 5<sup>o</sup> Propter maiorem inlusionem peccato et difficiliorem emendationem. Confessorius enim non solum est iudex, sed et medicus.

Bilhuart mutat quod actus exterior sine interiori non potest esse moraliter bonus, ut v.g. eleemosyna facta a derivante.

Hec doctrina exaggeratur a quodam, qui tenent quod operum exteriora, etiam ut procedunt a voluntate interiori, sunt inutilia; ut qui extrinsecus potest operari, ad id non teneretur, quod aperte est erratum, cum ei actus exterioris precipiatur, nec sit perfectum voluntas quae non operatur dum potest.

#### ART. V. — UTRUM EVENTUS SEQUENS

ADDAT AD BONITATEM VEL MALITIAM ACTUS EXTERIORIS;

v.g. si mors sequatur ex actione homicidii.

Responsio est affirmativa, si sit eventus praevius et aliquo modo intentus, quia tunc peior est voluntas ejus qui praevius et intendens multa mala ex suo opere sequentia, illam facit, quam si nihil horum praevideret et intendere. Item in ordine boni.

Imo si eventus per se sequitur ex actu, addit ad bonitatem vel malitiam etiam si non sit praevius, nec in se volutus, quia est virtutaliter volutus in sua causa: v.g. scandalum sequens ex publico fornicatione.

Exceptum tamen faciendum est, ut diximus agendo de voluntario indirecto, si ex eodem actu sequuntur aequae immediate duo effectus, quorum unus est bonus et alter malus. Tunc, ut dicitur II-II<sup>ae</sup>, q. 64, a. 7, unus potest esse intentus et alter praeter intentionem.

Denique notandum est quod eventus sequens per accidens ex

actu, si non sit aliquo modo intentus, non addit ad bonitatem vel malitiam, quia huiusmodi effectus nullo modo est voluntarius.

ART. VI. — *Conclusio*: Nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturae (seu physice), qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris (seu moraliter) et e converso. V.g. ambulatio quae physice est una, potest esse prius moraliter bona et deinde moraliter mala, ex diversa intentione.

DE HIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS  
RATIONE BONITATIS ET MALITIÆ

Art. 1. — **Conclusio:** Actus humanus ex hoc quod est bonus aut malus habet rationem *rectitudinis*, aut *peccati*, secundum ordinem ad finem.

Art. 2. — **Conclusio:** Bonum et malum in solis actibus voluntariis constituit rationem *laudis* aut *culpe*, in quibus idem est malum, peccatum et culpa. Hoc provenit ex eo quod hi actus sunt in *potestate voluntatis*.

Art. 3. — **Conclusio:** Actus bonus aut malus habet rationem *meriti* aut *demeriti* secundum *retributionem justitiæ* ad alteram, vel ratione ejus, vel ratione communitatis, prout adjuvat aut offendit sive alteram personam, sive communitatem.

Art. 4. — **Conclusio:** Actus humani habent rationem *meriti* aut *demeriti* per *comparationem* ad Deum iudicem et retributorem, secundum Revelationem, cf. v.g. *Ecclæ*, xi, 9: « Cuncta quæ sunt, adducet Deus in iudicium, sive bonum, sive malum ». Huc constat 1<sup>o</sup> ex eo quod Deus est iudex ultimus ad quem debemus ordinare omnes actus nostros, et 2<sup>o</sup> ex eo quod Deus est gubernator totius universi, ulloquin sequeretur quod Deus non habet curam de actibus humanis.

Vide: responsionem ad 3um: « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua, et ideo non oportet, quod quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum. Et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus ».

Ad intelligentiam hujus doctrinæ distinguendus est *homo* in quantum est *iudicandus*, et in quantum est *persona*. Juste dictum est: « omnis persona est individuum, sed non omne individuum est persona (v.g. canis est individuum et non est persona): et non tractanda sunt persona ad ipsum Deum cognoscendum et amandum ordinata, ac si essent solum individua ». Ita Etienne Gilson, optime formulans id quod sensus communis omnium admittit.

DE CONSCIENTIA

secundum principia Sancti Thomæ

(Supplementum questionum XIX et XX)

Cf. S. THOMAS, I-II<sup>a</sup>, q. 19, a. 3, 5, 6; *De Veritate*, q. 17; II Sent., d. 24, q. 2, a. 4; dist. 39, q. 3, a. 1, 2, 3. — Quidl., III, 26-27; VIII, q. 16, a. 13 et *Tabula critica* operum ejus, ad v. Conscientia. — S. ANTONINUS in SUMMA. — S. ALPHONSUS, *Theol. Moralis*, I; Homo Apost. I. — JOHANNES A S. THOMA, in Iam-IIae, disp. XII. — BILLUET, *De Actib. humanis*, lires. V et VI. — Inter recentiores auctores theologiae moralis, PÜMMER, MERKELRACH — REACTHEIN-GARNIEL, *Tractatus de Conscientia*, Paris, 1911; H. D. NOBLE, *La conscience morale*, 1934.

Conscientia moralis differt a conscientia psychologica, quæ est actus quo anima nostra se suasque proprias operationes et affectiones percipit.

**Definitio conscientie moralis:** Est iudicium rationis practice ex principijs communibus victans de bonitate vel malitia actus faciendi hic et nunc, vel actus facti. Cf. 1<sup>a</sup>, q. 19, a. 13; ibi Verit., q. 17, a. 1; BILLUET, *De Act. hum.*, d. 5, a. 1.

**Explicatur definitio:** 1<sup>o</sup> Dicitur iudicium seu dictamen regulans electionem et consequenter executionem. Sic distinguitur a prudentia, quæ est habitus seu virtus cuius sunt tres actus, scilicet consilium, iudicium, imperium (II-II<sup>a</sup>, q. 47, a. 8). Unde iudicium prudentiæ coincidit cum recte et certa conscientia, in est cum conscientia recte, ac virtuose formata. Namvis conscientia existat etiam in his qui nondum habent prudentiam acquisitam et prudentiam infusam, sed tunc conscientia nondum habet perfectionem et debitum, ut possit ut in pluribus recte et certe iudicare de actibus faciendis hic et nunc aut jam factis.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> S. THOMAS dist. 1<sup>a</sup>, q. 19, a. 13, ad 3um: « Habitibus ex quibus conscientia informatur, eibi nulli sunt, omnes tamen efficiendi habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu rationis principiorum, qui dicitur *synderesis*. Unde specialiter hic habitus interduum conscientia nominatur, ut supra dictum est (art. 1, q. 16, dicit: « Conscientia bona proprio et formaliter procedit a prudentia, quæ rectum præbet consilium et allicum de agendis; unde vero conscientia procedit a viro opposito *imprudencia*... »). Si vero amplius virtus prudentiæ,

Nefandum est quod in lingua vernaculis conscientia significat actus habitum quam actum. Atamen dicitur: « Oportet sibi formare conscientiam note actionem: scilicet formare sibi rectum iudicium ».

2<sup>a</sup> Subjectum conscientiae est ratio practica, non voluntas, nec intellectus speculativus, ut ex praedictis patet.

3<sup>a</sup> Ex principiis communibus dictatis; scilicet ex principiis communibus, sive fidei, sive rationis naturalis, sive etiam ex certissimis scientiae moralis. Ergo conscientia minime iudicat de ipsa lege caeterum vel divina; sed solummodo iudicat novi actus faciendus vel factus conformis sit iustis legibus existentibus. Sic conscientia distinguatur et a lege naturali et a synderesi, quae est habitus primorum principiorum moralium; et a scientia moralis.

Conscientia potest errare, nunquam enim *synderesis*, quae est « scintilla accensa ab ipso Creatore in intellectu nostro ». Haec scintilla lucens et ardens est in mente omnium hominum, ut Plus IX (Denzinger, 1877): « naturalis lex ejusque praecepta in omnibus cordibus a Deo insculpta ». S. Thomas dicit: « Scintilla rationis extingui non potest licet intellectus remaneat, sed intellectus nunquam per peccatum tollitur »; remanet in damnatis ut « reveris qui non moritur ». Cf. 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 85, a. 2, ad 3<sup>am</sup>; II Sent., dist. 39, q. 3, a. 1; de Verit., q. 16, tota est de synderesi.

Neque proprie scientia moralis, neque virtus prudentiae erant: nam error tunc non provenit ab istis habitibus, sed ab alia causa, v.g. a praecipitatio voluntatis quae non ulitur scientia morali aut prudentia ut oportet. Ideo iudicium imprudens nunquam procedit a prudentia, sed ab imprudentia. Conscientia, e contra, ut actus potest esse erroris, scilicet erroris applicatio principiorum ad casum particularem, ut videmus.

4<sup>a</sup> De bonitate vel malitia actus faciendi vel facit. Quidquid nunquam, post debitam diligentiam, a conscientia iudicatur iuste legibus conforme, est actus *subjective* bonus, licet forte sit *objective* malus, scilicet si conscientia sit invincibiliter errans. Sic conscientia est *regula subjectiva* et quasi vox Dei nobis intinans et applicans legem divinam.

quid remaneat de conscientia? Joannes a S. Thomas respondet ibid.: « Remaneat tamen conscientia quoad iudicium in communi et principia universalis, ex quibus remanet ut remanere contra peccatum dicendum ».

Addit ibid., Joannes a S. Thomas: « Sed quia prudentia habet tres actus, scilicet, consilium, iudicare et perdere, ad duos priores pertinet conscientia... At vero imperium, quod est ultimus actus prudentiae, habetque extrinsecum naturalem, non est ipsa conscientia, sed quid consequatur ad illam, ut si obnox sit imperium, non colligit contra illud agere, sicut agitur contra conscientiam ».

HILLIARD, De Conscientia, d. 1, dicit potius: « Conscientia recta edocet cum acta procedunt qui dicitur iudicium ».

P. BRADDOCK, op. cit., p. 2; P. THOMAS, op. cit., p. 177, et P. MCKELRACH, l. 1, p. 183, eodem modo loquuntur.

Diviso conscientiae (Cf. BILLIARD, loc. cit., Cf. THOMAS O. P., Manual, Theol. Mor., I, p. 179). Conscientia potest considerari aut objective aut subjective.

Conscientia obiectiva sumpta ratione conformitatis cum lege	c. practica vera seu recta ex principiis veri vel invincibiliter regularis ut vera	ratione obligationis sive obligationis	c. practica vel obligationis	c. practica vel obligationis
			c. prohibens	c. prohibens
			c. permissiva	c. permissiva
			c. conclusiva	c. conclusiva
Conscientia obiectiva sumpta ratione conformitatis cum lege	c. practica erronea ex principia falsa vel rationaliter regularis ut vera	ratione actus . . . . .	c. conclusiva (de actu faciundo).	c. conclusiva (de actu faciundo).
			c. conclusiva (de actu patris vel omisso).	c. conclusiva (de actu patris vel omisso).
			c. scrupulosa ex fragilitate motus timens ne la sit actio.	c. scrupulosa ex fragilitate motus timens ne la sit actio.
			c. perplexa quae ex parte peccati apprehendit.	c. perplexa quae ex parte peccati apprehendit.
Conscientia obiectiva sumpta ratione conformitatis cum lege	c. practica erronea ex principia falsa vel rationaliter regularis ut vera	per defectum rigoris . . .	c. laxa, quae leviter iudicat non adesse peccatum.	c. laxa, quae leviter iudicat non adesse peccatum.
			c. conferta, quae ex conclusionibus peccati participat.	c. conferta, quae ex conclusionibus peccati participat.
			c. pharisaica, quae peccata parvi facit, et magna magni facit.	c. pharisaica, quae peccata parvi facit, et magna magni facit.

Conscientia obiectiva sumpta ratione asseverationis	c. certa, quae sine prodeunt formidine errandi firmiter iudicat aliquid verum esse faciendum vel vitandum.	c. probabilis, quae dicit aliquid actum esse probabile vel illicitum vel illicitum; scilicet est cum formidine errandi.	c. dubia — suspensio intellectus centri parit contradictionis asseverantis. Melius est tamen loqui de « dubio moralis » quia cum conscientia sit actus, non potest esse mera suspensio iudicii.

Notandum est cum BILLIARD, loc. cit., quod conscientia probabilis (et etiam conscientia dubia) subdividitur in conscientia *speculativam* probabilis et conscientia *practicam* probabilis. Et infra dicitur quod conscientia speculativa probabilis (scilicet ex iudicio specialiter).

practici in abstracto) potest fieri iustive certum hic et nunc per aliquod principium reflexum. Si verum remaneret practice probabilis non posset esse regula morum, ut infra dicitur. V.g. possumus iudicare *speculative* quod probabilius est illud non conferre baptismum cum iuxta rationem. Illic est iudicium speculative-practicum in abstracto. Sed instante morte infantis, deficiente alia materia, iudico *practice* quod hic et nunc, in his circumstantiis. Neque est conferre baptismum sub conditione cum hac materia dubia, quia videtur principium reflexum: *Sacramenta sunt propter hominem*; et in casu necessitatis, deficiente materia certa, uti possumus, sub conditione, etiam materia dubia.

### DE CONSCIENTIA VERA SEU RECTA.

Quaedam dubia sunt solvenda quoad terminologiam et quoad iudicium.

**1<sup>um</sup> Dubium:** *Utrum omnis conscientia practice vera sit recta.*

*Respondetur affirmativè:* Ratio est quia veritas practica sicut veritas sumitur per conformitatem ad intentionem rectam secundum legem.

Notandum est tamen cum BILLIARD, loc. cit., quod quoadque aliquod iudicium potest esse *speculative* verum et nihilominus temerarium, ac proinde, ex hac parte, non moraliter rectum, et influere in formationem conscientie; v.g. conscientia qua iudex damnat ad mortem homicidam quem vere (cum veritate) sed tamen (ex levibus iudiciis) credit esse occisorem, est conscientia speculative vera, et tamen non moraliter recta. Ille iudex peccat; dum nemo peccat sequendo conscientiam rectam.

Item ille qui temere iudicat (scilicet ex insufficientibus signis) aliquem esse traditorem patrie, potest iudicare id quod verum est, et tamen temerarie iudicat, non secundum rectam conscientiam.

Ergo videtur quod quandoque dicitur conscientia speculative vera et simul non recta.

**2<sup>um</sup> Dubium:** *Utrum conscientia practice vera et recta, possit esse quandoque speculative falsa.*

*Respondetur affirmativè* ex his quae infra dicuntur, I-II<sup>a</sup>, q. 57, n. 5, ad 2<sup>um</sup>.

Duplex est verum: *verum speculative* aut etiam speculative-practicum, quod attenditur per conformitatem ad rem, ut scilicet iudicium sit de re sicut est: v.g. hic homo est homicida. Verum *practice-practicum*, seu prudentiale, quod attenditur per conformitatem ad appetitum rectum, scilicet ad intentionem rectam cum debita diligentia et attentione, scilicet ut intellectus recipiat et iudicet id quod est vere conforme appetitui recto vel rectae intentioni.

Atque solum verum *practicum* est obiectum conscientiae, quia ipse est dictamen de agendis hic et nunc. Ergo omnis conscientia *practice vera est recta*, quia est conformis appetitui recto.

Sed conscientia *practice vera seu recta potest esse speculative falsa* propter incircularem errorem vel ignorantiam, V.g. si iudex ex inculpabili ignorantia, iudicet hunc hominem esse homicidam et damnandum, iudicat *falsum*, sed *prudenter*. Tunc non est conformitas ad rem, sed est conformitas ad appetitum rectum, ad intentionem rectam cum debita diligentia et attentione. Sic Iacob accessit ad Erem, quia speculative erravit, licet prudenter iudicaverit hanc esse viam. Propterea delinquitur conscientiam practice veram seu rectam: ex qua est ex principis rectis, vel invincibiliter reputatis ut rectis.

*Obiectio:* Videtur quod sit circulus in praedicta definitione veri practico-practici per conformitatem ad appetitum rectum. Nam, ipse appetitus est rectus per conformitatem ad rectam rationem, ut dictum est q. 13, a. 3, ad 2<sup>um</sup>.

*Respondetur:* Non est circulus ritiosus, quia est sub diversa ratione. Nam iudicium *prudentiale de mediis eligendis* dicitur verum per conformitatem ad appetitum rectum *finis* delicti. Et appetitus dicitur rectus per virtutes morales secundum directionem *synderesis* et *scientiae moralis*, quarum veritas est per conformitatem ad rem. scilicet ad naturam humanam secundum se considerata et ad bonum rationale et proportionatum secundum legem sive naturalem.

Sic habetur hae hierarchiae:

1<sup>o</sup> *Veritas speculative-practice* per conformitatem ad rem in synderesi et scientia morali: v.g. temperantia est ab hominibus servanda.

2<sup>o</sup> *Appetitus rectus* per virtutes a scientia morali regulatas: v.g. per virtutem temperantiae.

3<sup>o</sup> *Veritas practico-practice* per conformitatem ad appetitum rectum: v.g. hic et nunc pro me temperantia evasit in hac iusto medio inter excessum et defectum.

*Instantia:* Sed in ipso generatione virtutum temperantia initialis regulari immediate non a scientia morali, sed a prudentia initiali. Ergo est circulus ritiosus.

*Respondetur:* Temperantia initialis regulari in genere quoad lineam a synderesi et a scientia morali (II-II<sup>a</sup>, q. 47, a. 6, in corp. et ad 1<sup>um</sup>). Ad hic et nunc quoad media temperantia initialis regulari a prudentia. Causae autem sunt ad iustum causae, sed in diversa genere. Ideo non est circulus ritiosus. Insper quatur virtutes cardinales preceunt simul, prout enim conveniunt prius in fieri et deinde in facto esse, crescent simul ad digitum manus, dicit S. Thomas, I-II<sup>a</sup>, q. 66, a. 2.

### PRINCIPIA DE CONSCIENTIA VERA SEU RECTA.

Duo sunt principia quoad conscientiam veram seu rectam, Cf. PRUDENZ, op. cit., I, p. 180.

**1<sup>um</sup> Principium:** *Homo tenetur adhibere scrupulum sollicitudinem ad semper habendum conscientiam rectam, scilicet conformem prin-*



equis moralitatis seu legi Dei: ubique conscientia non erit applicata horum principiorum, nec vox Dei. Ideo omnes homines obligantur scilicet diligenter diligentiam agnoscendi et servandi illius leges, quo illorum vitam moralem regunt. Sed sufficit diligentia ordinaria, relinquitur ad gravitatem legis et conditionem personarum.

**2<sup>um</sup> Principium:** Homo tenetur sequi conscientiam precipientem vel prohibentem, si est recta. Potest, quia conscientia nihil est aliud quam applicatio legis in casu particulari, unde, sicut lex justa, obligat, et quidem graviter vel leviter sicut et ipsa lex.

De his S. Thomas loquitur infra, q. 57, a. 5; q. 58, an. 4 et 5, et in tractatu de prudentia. — Immo in manualibus Theologiae Moralibus practice tractatus de virtutibus in genere et de prudentia ad pauca relinquitur, et ea quae dixit S. Thomas in his tractatibus ponitur immo in tractatu de conscientia. Hoc est quidem magis practico-practicum, sed multa minus apparent rationes rerum quae sumi debent ex subjecto formali prudentiae, scilicet ex vero practico, et ex ejus relationibus ad alias virtutes.

## DE CONSCIENTIA ERRONEA.

De hac igitur in no. 5 et 6 qu. 19<sup>ae</sup>.

Circa hoc S. Thomas duo loquitur: 1<sup>o</sup> An liceat agere contra conscientiam erroneam; 2<sup>o</sup> An liceat sequi conscientiam erroneam.

## UTRUM VOLUNTAS DISCORDANS A RATIONE ERRANTE SIT MALA

(cf. BILCUART, loc. cit.; PRUMMER, I, p. 181)

seu utrum conscientia errans obliget.

**Status questionis.** — Manifestum est quod quamvis synderesis non possit errare, tamen conscientia errare potest in applicatione principiorum. V.g. si quis ex verbo Christi: «Dico vobis, non jurare omnino» iudicat quod non est licet et tamen licetnam jurare coram tribunal, etiam jubente legitimo superiore. Vel ex hoc quod Deus praecipit succurrere proximo periclitanti, aliquis iudicat quod etiam per mendacium succurrendum sit ad vitam proximi salvandam.

Responsio est affirmativa, scilicet:

**Conclusio:** Simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala.

Sensus hujus conclusionis est: Numquam licet agere contra conscientiam prohibentem, sive veram, sive erroneam, immo si prohibet errare.

Hec est sententia communis.

Naturaliter est quod dicitur: *Non licet agere contra, quia, ut il-*

retur in a. 6, non licet sequi conscientiam vincibiliter erroneam, sive praecipit, sive permittit; sed error deponendus est ante actum.

Huc quaestio non est sine relatione ad quaestiones de liberalibus.

Unde sensus conclusionis est: Numquam licet agere contra conscientiam etiam si vincibiliter errat.

**Probat<sup>ur</sup> 1<sup>o</sup> Auctoritate S. Pauli in Epist. ad Rom., xiv, 23:** «Omni quod non est ex fide, peccatum est». Hic autem per fidem, ut ex contextu apparet, intelligenda est non fides theologica, sed conscientia. Sic communiter interpretatur exegetae. S. Paulus enim hic loquitur de usu ciborum qui per se non erant mali, et dicit: «Qui discernit (vel videt), si manducaverit, damnatus est quia non est ex fide». Scilicet qui dubitans manducaverit cibos quos requirit manducans secundum legem mosaicam, peccat, quia non agit ex conscientia.

Idem modo loquitur Apostolus de circumcissione, ad Galat., v.

**2<sup>o</sup> Ratione:** Voluntas est mala prout fertur in hoc quod a ratione proponitur ut malum vitandum, etiam si illud sit ex natura sua bonum. Atqui conscientia etiam vincibiliter errans, proponit aliquid ut malum vitandum et aliud ut bonum faciendum. Ergo omnis voluntas discordans a conscientia, sive recta, sive errante, etiam vincibiliter errante, semper est mala.

Major patet ex hoc quod bonitas vel malitia voluntatis sumitur ex objecto, non secundum suam naturam consideratam, sed secundum quod proponitur a ratione, quia nihil volitum nisi a ratione praeordinatum, tunc voluntas sit potentia caeca.

Minor patet ex definitione conscientiae, quae est proxima et immediata regula actuum humanorum, prout applicat legem, proponendo, etiam dum vincibiliter errat, aliquid ut malum vitandum et aliud ut bonum faciendum.

Stat ergo conclusio: scilicet omnis voluntas discordans a conscientia etiam vincibiliter errante est mala: unum est contra illud quod proponitur ut bonum praecipit solum ex existima lege.

Unde nunquam licet agere contra conscientiam, etiam vincibiliter errantem.

Ut notat S. Thomas in fine articuli, aequivalenter hoc iam dictum fuerat ab Aristotele.

S. Thomas duo offert exempla: Si abstinere a fornicatione proponitur ut malum a ratione errante, voluntas discordans ab isto dictamine est mala. Item «si credere in Christum proponitur ut malum a ratione errante, voluntas fertur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accipiens ex apprehensione rationali».

**Confirmatur,** proponendo idem argumentum sub aliis verbis: Ille peccat qui vult peccatum et ei obedire. Atqui ille qui agit contra conscientiam etiam vincibiliter errantem vult peccatum, quia vult id quod indicat peccatum esse. Ergo peccat.

## Solvuntur objectiones:

**1<sup>a</sup> Obiectio:** Id quod non derivatur a lege aeterna non obligat. Sed ratio erroris non derivatur a lege aeterna. Ergo ratio erroris non obligat.

**Respondetur:** Distinguo maiorem: Id quod uno derivatur nec creditur derivari a lege aeterna, non obligat, concedo; id quod creditur derivari a lege aeterna, nego. Distinguo minorem: Ratio erroris non derivatur a lege aeterna *reahiter*, concedo; sed iudicium propositi ut derivatum a lege aeterna.

**2<sup>a</sup> Obiectio:** Praeceptum inferioris potestatis, si sit contra superiorem legem, non obligat. Atqui praecceptum rationis errantis est contra superiorem legem. Ergo praecceptum rationis errantis non obligat.

**Respondetur:** Distinguo maiorem: Praeceptum inferioris potestatis, si sit contra superiorem legem, non obligat, quando *hinc contrarietas cognoscitur*, concedo; secus, nego. Contradiſtinguo minorem: Praeceptum rationis errantis est contra superiorem legem, et hoc cognoscitur, nego; et hoc non cognoscitur, concedo.

Unde si quis crederet quod praecceptum praeiudiciale esset praerogative Imperatoris, contemnendum praecceptum praeiudiciale contemneret praecceptum Imperatoris. Et hoc est confirmatio nostrae thesisi.

**Ad 3<sup>am</sup>:** Malitia voluntatis discriminatur a ratione errante redocitur ad iustitiam existimantem.

**Instantia:** Potest quis errore vincibiliter credere esse peccatum amare Deum super omnia. Atqui tunc amando Deum super omnia, agit contra conscientiam. Ergo potest quis peccare amando Deum super omnia.

**Respondetur:** Nego maiorem, quia hic homo iudicando amorem erga Deum esse peccatum, iudicaret hoc esse contra Deum. Implicitum autem quod quis iudicat quod amor Dei sit contra ipsum Deum, cum sit inclinatio ad ipsum.

Ergo stat prima conclusio de conscientia etiam vincibiliter errante; quod scilicet non licet contra ipsam agere, quia hoc esset facere id quod a ratione proponitur ut malum.

**Corollarium:** Qui invincibiliter vel etiam vincibiliter errando putat v.g. hodie esse jejunium praecceptum, et agit contra hanc conscientiam, peccat formaliter, quia spernit Ecclesiae praecceptum quod putat existere.

Qui putat, etiam vincibiliter errando, christianismum non esse revelatum a Domino, vultum potest legitime credere, quia illi deest sufficientis *credibilitas*, et veritas eius non esset *praeclara*. Sed, ut citius discatur in articulo sequenti, quamvis hic homo non possit agere contra suam conscientiam vincibiliter erroneam, non potest licite eam sequi, sed prout habet iam quandam seriem probabilitatem de origine divina christianismi, teneat ulterius veritatem inquirere et orare.

\* \* \*

Quoniam conscientiam erroneam ottrute explicandus est in T. II<sup>o</sup>, q. XIX, Summae Theologiae Sancti Thomae, articulum VI

## UTRUM VOLUNTAS CONCORDANS RATIONI ERRANTI SIT BONA.

In articulo sunt duae conclusiones prout conscientia est vel invincibiliter vel vincibiliter erronea.

**1<sup>a</sup> Conclusio:** Voluntas concordans rationi invincibiliter erranti est bona: imo teneatur sequi hanc conscientiam praecipitum aut prohibentem, sicut teneatur non agere contra eam.

**Probat:** Bonum et malum morale sunt in actu prout sunt volita. Atqui *involucibilis* error fuit quod malum non sit volitum ut malum, sed ut bonum. Ergo voluntas concordans rationi *involucibiliter* erranti, non est mala, sed bona; hanc si obiectum preiudicatur ut praecceptum, debemus hanc conscientiam sequi.

**Confirmatur:** Haec conscientia *involucibiliter* erronea, quavis sit *speculativè falsa*, est *practice vera ut recta*, quia est *uniformis appetitui* recto seu intentioni rectae secundum leges cogitatas. Ergo dicitur excusare a peccato: nam peccatum in hoc caso non est formale, sed materiale: tantum.

**Corollarium:** Qui *involucibiliter* errans, putat sibi esse mentientem pro amico salvando: *teneatur mentiri*; et mentiendo, committeret peccatum materiale tantum. Quod si in isto caso non mentiretur, committeret peccatum, quia ogeret eorum conscientiam licet erroneam.

**2<sup>a</sup> Conclusio:** Non licet sequi conscientiam vincibiliter erroneam, *sive praecipiat, sive permittat*: nec tamen licet contra eam agere, ut dictum est art. precedenti; sed vincibilis error deponendus est ante actionem.

Cf. PAVANNA, *op. cit.*, I, p. 182.

Secundum verba S. Thomae voluntas concordans rationi vincibiliter erranti est mala.

**Probat:** Bonum et malum morale sunt in actu prout sunt volita. Atqui *vincibilis* error non excusat, sed non facit quod malum sit involuntarium. Ergo voluntas concordans rationi vincibiliter erranti est mala.

Unde homo agens cum conscientia vincibiliter erronea nunquam excusatur a peccato, sive agat juxta vel contra hanc conscientiam, quia semper se exponit periculo peccandi.

Nec tamen est perplexus, ut dicitur ad 3<sup>am</sup>; scilicet non est perplexus simpliciter, sed secundum quid. Nam homo in isto caso tenetur deponere hanc conscientiam ante actionem (cf. ad 3<sup>am</sup>); et hoc facere potest querendo veritatem per opportuna media, v.g. per arripem, deliberationem, petitionem consilii. Quod si sequit illum

deponere, superseileat ab actione. Quod si nec supersilire possit ab actione, eligat id quod securius appareat; v.g. id quod est minus malum. Et si peccatum adest, hoc oritur ex culpa praecedenti, scilicet ex negligentia culpabili, ratione cuius igitur ratio scire debet. Cf. BILLUANT, *de Act. hum., de conscientia*, a. 2 et 4; BEAUDOUIN, O. 1., *De conscientia*, 1911, Paris, p. 25.

Quoad species conscientiae errorum vido apud theologos morales praeterea; id conscientia laxa et cautela, de conscientia scrupulosa et perplexa. V.g. PRUMMER, I, p. 185.

Corollarium: Ideo incredulus, iam lapsus inram probabiliter de igitur divina christianismi, uendum quidem credere potest, sed debet ulterius inquirere veritatem et orare prout cognoscit orationis conventioniam.

**Dubium:** In quoniam sensu verum est illud: *Debemus habere quandam conversationem pro omni conscientia vel convictione*.

Sensus est: *Annquam licet agere contra conscientiam etiam rimabiliter erronam.* At ex hoc non sequitur quod licent sequi conscientiam vineibiliter erroneam. Debemus enim eam reformare et corrigere. Alioquin esset liberalismus et negativus iuris divini, seu obligationis moralis, ac si diceretur: Quod Deus locutus fuerit necne in Evangelio, quod doctrina catholica sit revelata necne, parum refert; iudico mea libertate. Ac si libertas ut sic esset semper inviolabilis; ac si in societate error ut talis jura habuisset sicut veritas, ut certe errorum eadem modo ac veritas revelata. Tunc sub praetexta liberalitatis intellectualis, quae dicitur amplius erit, infans cognoscitur veritatis praetium, quod quidem in fine tandem negatur. Sub praetextu caritatis uenit adversatur inuicem contra verum fidem laborantibus; et deique multi dicunt quod nulla religio sufficienter manifestat suam divinum originem; et proinde quod excusatur ab omni peccato, saltem gravi, ille qui dicit: «Non credo» aut: «Credere non possum». Haec libertas prioris est libertas perditionis, ut aiebat Pius IX, DENE, 1890, Cf. *Dict. de Theol. cath.*, art. *Conscientia* (A. CHOLET), col. 1170 vs.: *Fausse prétention de la conscience*; contra Lévy-Bruhl, secundum quem conscientia publica esset suprema regula morum. — Sed haec regula caret unitate et immutabilitate, variatur secundum loca et tempora, ideoque non potest esse suprema regula.

## DE CONSCIENTIA EX PARTE SUBJECTI

*scilicet prout est vel certa, vel dubia, vel probabilis.*

## DE CONSCIENTIA CERTA.

Cf. BILLUANT, *De Act. hum., de Conscientia*, a. 6; BEAUDOUIN, p. 27; PRUMMER, I, p. 189.

*Conscientia certa* ea est quae absque prudenti formidine errandi iudicat aliquem actum esse hic et nunc faciendum vel omittendum.

**1<sup>a</sup> Conclusio:** *Conscientia moraliter seu practice certa omnino requiritur, ita ut nunquam liceat agere eum conscientia practice dubia, non practice probabilis, nec etiam probabiliori.*

Haec conclusio est communis etiam apud probabilistas. Cf. BILLUANT, *loc. cit.*, n. 6, paragr. 2.

**Probat:** 1<sup>o</sup> *Auctoritate:* «Omne quod non est ex fide, peccatum est» (Rom., iv), scilicet omne quod non est ex persuasionem quod sit licitum. Atqui ille qui dubitat aut tantum probabiliter seu probabiliter iudicat aliquid esse licitum, formaliter non habet persuasionem quod sit tale, sed timet oppositum. Ergo peccat.

Ita Augustinus dicit, *de Baptismo contra Donatistas*, c. 6, n. 6: «Elicere enim id quod incertum est an sit peccatum, certum peccatum est». Et S. Alphonsus, *Theol. Mor.*, l. I, n. 22, dicit de illo qui operatur eum conscientia dubia: «Peccat, et quidem peccato ejusdem speciei et gravitatis de quo dubitat, quia qui se exponit periculo peccandi, iam peccat, juxta illud: «Qui amat periculum, in illo peribit» (Eccl., iii, 27). Quare si dubitat an illud sit mortale, mortaliter peccat». Attamen peccatum est minus grave quam si certus esset.

**2<sup>o</sup> Ratione probatur:** 1) Qui non agit prudenter, peccat. Atqui qui agit eum conscientia practice dubia aut practice probabilis vel probabiliori, non agit prudenter: aeternum enim prudentiae est semper practicae verus et certus. Ergo qui agit eum conscientia practice dubia aut practice probabilis vel probabiliori, peccat.

2) Qui ita agit, se exponit periculo proximo formaliter peccandi; faciendo id quod rationabiliter suspicatur esse peccatum, vult virtualiter peccatum, sicut si sumeret petum probabilis non venenum imprudentia se exponeret periculo mortis.

**2<sup>a</sup> Conclusio:** *Ad licite operandum sufficit ordinarie certitudo moralis imperfecta, seu practica, etiam indirecta, si directa haberi non possit.*

Cf. PRUMMER, I, 191; BEAUDOUIN, 37, 43.

Ad hujus principii intelligentiam notandum est quod certitudo moralis distinguitur a certitudine metaphysica et a certitudine physica. Nam certitudo metaphysica excludit omnem falsitatis possibilitatem, prout contrarius proposito in se repugnat: v.g. bonum est faciendum. Dignus est colendus. *Certitudo physica* excludit falsitatem stante ordine physico: v.g. certum est me esse mortuum, vel solum cras esse oriturum si non est miraculosa exceptio. *Certitudo moralis* excludit falsitatem, attentis dispositionibus moralibus hominum: v.g. certus sum amicum meum, mihi perfecte notum, mihi nunquam mendacium hic et nunc.

Sed certitudo moralis est duplex: alia est *speculativa*, alia vero est *solum practica*.

*Certitudo moralis speculativa* est de veritate iudicii per confirmationem ad rem objective spectatam, et potest esse de aliquo facto moraliter certo ex testimoniis hominum: v.g. hic homo est homi-

cilia; rei est de honestate actionis in se obiective speculatur ex principijs objective certis: v.g. post praedicta testimonia, honestum est justum est pro iudice hinc homini intelligere periculum mortis.

Certitudo moralis practica est de veritate iudicii practici per conformitatem ad intentionem rectam et ad debitam diligentiam in cognitione legum, ita ut simul esse possit cum invincibili ignorantia vel errore speculativo de aliqua circumstantia actionis: v.g. iudicium obedit in conscientia, invincibiliter errando circa legitimam electionem superioris, qui revera non est legitimus superior.

Hae certitudo practica potest esse sive sicut certitudo moralis speculativa de honestate actionis, quamvis scilicet de hac honestate habetur plus quam probabilis speculativa, sed proprie certitudo ex principijs directis vel intrinsicis: v.g. homicida moritur penam iustitiae. Tunc habetur certitudo moralis practica.

Vel haec certitudo practica est sicut certitudo speculativa; et tunc habetur per conformitatem ad intentionem rectam, et ex principijs reflexis: v.g. in dubio an res praecipua a superiore sit licita, praesumptio fiat pro superiore. Tunc habetur certitudo moralis imperfecta.

Ad hanc ultimam reducitur certitudo moralis hinc dicta, quam videtur parvi quidem momenti, sed contra quam militat quaedam levis incertitudo de quibus dicitur: Parum pro nihilo reputatur. S. Thomas hanc certitudinem moralem late dictam vocat « certitudinem probabilem »<sup>1</sup> et adveniente conformitate cum intentione recta habetur certitudo moralis practica.

In Conclusione autem nostra dicitur: Ad licite agendum sufficit, ordinarie loquendo, certitudo moralis practica, etiam indirecta, si directa haberi nequeat; scilicet certitudo moralis imperfecta.

Ratio est, ut dicitur 1<sup>a</sup> 11<sup>a</sup>, q. 47, a. 9, ad 2<sup>am</sup>: « Certitudo non est similiter querenda in omnibus; sed in magisquam materia secundum propriam modum. Quia vero materia prudentiae sunt singula contingencia, circa quae sunt operationes humane, non potest certitudo prudentiae tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur ». Sufficit ut iudicium prudentiae sit conforme appetitui recto seu rectis intentioni debitam diligentiam impravali, etiamsi sit error speculativus, quia tunc est practice invincibilis. Cf. 1<sup>a</sup> 11<sup>a</sup>, q. 57, a. 4, ad 3<sup>am</sup>.

In Conclusione autem dicitur « ordinarie loquendo », quia, ut videbimus agendo de conscientia probabili, in quibusdam casibus, usus probabilitatis non est licitus, sed regulatur in his casibus certi-

<sup>1</sup> Sic quandoque Aristoteles vocat *probabile* id quod satis communiter admittitur ab hominibus, quamvis non sit demonstratum. Hodie dicitur: *Res admittitur esse rationabile*. In 11-11<sup>a</sup>, q. 70, a. 2, dicitur: « Probabilis certitudo est quae ut in pluribus veritasque attingit, etiam in paucioribus a veritate desinit ». Unde apud antiquos, et etiam apud S. Thomam, veritas « probabilis » seu verisimilis, sumitur latius quam apud modernos. In terminologia quae nunc est in usu communis « certitudo probabilis » est restrictiva in terminis. Ideo melius est dicere « certitudo moralis hinc dicta ». Cf. PARMEN, 1, p. 110; DEWORMS, p. 47.

tudo moralis speculativa per conformitatem ad ipsam rem, sine qua tunc non haberetur certitudo moralis; v.g. nunquid licet sumere potum minus probabiliter venenosum.

## DE CONSCIENTIA DUBIA.

Sic nominatur *suspensio intellectus* neutri parti contradictionis assentientis, scilicet quoad licitatem vel illicitatem actus. At plures moderati, nempe probabilistae, huc satis distinguunt inter dubium et opinionem, et quodamque opinionem vivam probabilem licet quidem non est proprie assensus, sed dubium seu suspensio iudicii, ut notat PARMEN, 1, 193.

Ad intelligentiam doctrinae de conscientia dubia consideranda sunt divisiones dubii:

<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg); margin-right: 5px;">           ex parte objecti         </div> <div style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px; margin-left: 5px;">           quoad ejus naturam         </div> </div>	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg); margin-right: 5px;">           ex parte iustitiae         </div> <div style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px; margin-left: 5px;">           quoad ejus universalitatem         </div> </div>	<i>dubium juris</i> : prout non certo constat de existentia allejus juris vel legis; v.g. num baptismus ita collatus sit validus.
		<i>dubium facti</i> : prout non certo constat de existentia allejus facti.
		<i>dubium speculativum</i> , sive de obiectivo moralitate actus vel iustitiae; v.g. num plingere sit opus servile.
		<i>dubium practico-practicum</i> , sive de moralitate actus hic et nunc; v.g. num liceat hunc illum permissum legere hic et nunc.
<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg); margin-right: 5px;">           ex parte iustitiae         </div> <div style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px; margin-left: 5px;">           quoad ejus universalitatem         </div> </div>	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg); margin-right: 5px;">           ex parte iustitiae         </div> <div style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px; margin-left: 5px;">           quoad ejus universalitatem         </div> </div>	<i>dubium positivum</i> : ubi ius positivum rationibus positivis et pro et contra.
		<i>dubium negativum</i> : fundatur super levi et insufficienti motivo negativo; v.g. sacerdos qui scit bene dicere suum beneficium, non recordatur nisi aliquid aliquam obelli aliam partem. Hoc dubium negativum est sperandum.

**Conclusio:** Nunquam licet exire cum conscientia practice dubia, sed cum remaneat dubium positivum. Ad dubium positivum tolli debet saltem per principium reflexum, ut habeatur certitudo practica.

Ita fere omnes theologi catholici, etiam probabilistae. Est moralium praecedentis conclusionis, in qua dictum est quod ad opus suum licite, omnino requiritur conscientia practice certa.

**Probat:** 1<sup>o</sup> Quia « id quod non est ex tunc, peccatum est; scilicet peccatum est id quod non est ex persuasione de licetate.

2<sup>o</sup> Quia verum non esse prudenter agere; nam iudicium praedictum est practice certum.

3<sup>o</sup> Quia est se exponere peccandi periculo, sicut sumere potum probabiliter non venosum est se exponere mortis periculo.



*Corollarium:* Peccatum sic commissum est vinadam speciei ac idem peccatum commissum cum certa conscientia; scilicet si quis dubitet an perjuret, perat peccati perjurii; et si dubitet de peccato mortali, peccat mortaliter, quia nulli interpretative peccatum est se expulsi. Attamen hinc periculum mortale est solius grave in hunc genus, quoniam si ex certa conscientia committitur.

*Obiectio:* Scrupulosi saepe agunt cum formidine peccati. Sed tamen non existimantur peccare.

*Respondetur:* Distingui majorem: Scrupulosi saepe agunt cum formidine *speculationis* et *contemnendi* peccati, concedo; cum *formidine* practica et *rationabili*, nego.

Ex directamine velin confessarii cognoscunt eorum dubia confirmata esse.

### De modis ad solvendum dubium practicum.

Cum unquam liceat cum conscientia practica dubia agere, dubium solvendum est. Hoc fit duplitter: 1<sup>o</sup> *directo*, per consultationem sapientis vel libri probi, vel per propriam investigationem circa rei veritatem ab intrinseco; 2<sup>o</sup> *indirecto*, si via directa est impossibilis; scilicet per *principium reflexu*, ab extrinseco assumptis, et statim dicitur. Si vero neque hac via indirecta haberi possit, certitudo practica, nec etiam nullo differri possit, tunc *pars tutior* est eligenda; scilicet pars quae levissimum observantiam legis et periculum peccandi excludit.

Sui satis facile est invenire principium reflexum.

*De principioribus principis reflexis.* Cf. P. SUMMER, I, 124.

*Principia reflexa* seu *indirecta*, sunt normae generales verba et clarae, quae quidem directe et intrinsece rem honestam voo praeferunt, sed ab extrinsecis solvant dubium.

Principiorum principia sunt sequentia: quae tamen ooo ob omnia eodem modo intelliguntur, et quae nequeunt indifferenter in omni materia applicari, ut infra dicitur agendo de usu probabilis. Enumerantur haec principia voo secundum ordinem dignitatis; et postea videbimus eorum subordinatum.

1<sup>um</sup> Principium: *Lex dubia non obligat*. Quid hac principium valeat: Hoc erat fundamentale principium laxistarum, ut Carmuel, Diana, Tamburini; et illud sine ulla exceptione applicabant in omni materia. E contra, rigidiore probabiliorista, ut plures Dominici, s. XVII, et postea, saeculo XVIII, Concina et Patuzzi, hoc principium prorsus rejiciebant. Sancta Sedes, sub Innocentio XI, anno 1679, aule antivitalem S. Alphonsi (1696-1787), ducebat exagerratum applicationem hujus principii in pluribus materiis (cf. DENZ., 1151-1154). Secundum hanc doctrinam, non licet sequi opinionem probabilium, relicta infirmi, si agitur: 1<sup>o</sup> de valore sacramentorum conferendorum; 2<sup>o</sup> de his quae sunt necessaria ad salutem, et velis Dei et caritatis necessarii necessitate morali; 3<sup>o</sup> de certis jure civili ser-

vando; 4<sup>o</sup> de vinodis gravi periculo damni spiritualis vel temporalis, siye proprii, siye alium.

Cf. infra, de non illicito probabilis.

Haec sunt quatuor exceptiones apponendo famoso principio a *Lex dubia non obligat*.

Si autem agitur de veru et serio dubio *de existentia legis*, nihil obstat quominus hoc principium adhibeatur ad dubium practicum eliminandum. Sed tunc (scilicet quando usus probabilis licitus est) diversimode huc principium applicatur a probabilistis et ab aliis theologis. Nam pars probabilistis tunc addit hoc principium; pro aliis vero miri debet cum altero, v.g. *melior est conditio possidentis*.

Ut dicit S. Alphonsus, lex dubia non obligat, si agitur de dubio stricto, seu si est equiprobabilitas de inceptione legis, scilicet quod lex sit lata; quia tunc *libertas possidet*. Secus autem, si est dubium strictum seu equiprobabilitas de cessatione vel de incompletione legis; quia tunc *lex possidet*.

2<sup>um</sup> Principium communiter receptum: *In dubio standum est pro eo pro quo stat praesumptio*; seu anticipata probatio ex argumentis et signis quae valent donec contrarium clare probetur.

Ad hoc principium reflexum redeunt alia plura, nempe: 1) *Qui dubitet praesumitur bonus, nisi probetur malus*, seu 2) *In dubio non praesumitur, est probari debet*; 3) *In dubio favendum est voo*; 4) *In dubio de veritate mundi facti a superiore, praesumptio stat pro superiore*; 5) *In dubio standum est pro valore actus*; v.g. pro valore professionis religiosae, si religiosus postea dubitat oom habuerit sufficientem intentionem et cogitationem obligationum; 6) *In dubio judicandum est ex ordinario contingitibus*.

3<sup>um</sup> Principium: *In dubio melior est conditio possidentis*.

Hoc principium est fundamentum equiprobabilismi S. Alphonsi, et dicitur a principium possessoris.

Quare theologi tenent hoc principium esse practice verissimum in materia iustitiae 1<sup>o</sup> quia homines, rerum avidi non solent res suas apud alios relinquere, et vix prius non solent acquirere possessionem sine titulo; 2<sup>o</sup> ad hoc cum magno statuerunt legislatores in dubio possessorem posse retinere, huiusmodi sunt, huius quae possidet, ne forte remanent rerum dualis et ne illes forent infernalibus. Hoc ab omnibus theologis admittitur. Sed probabiliorista docet communiter hoc principium non valere, nisi in materia iustitiae: cf. BILLMANT, de Consec., diss. 6, o. 2, obj. 3. E contra, equiprobabilista illud extendunt ad alias etiam materias, ad infra dicitur.

S. Alphonsus hoc principium coartando addit ad dissipationem utrum aliqui lex obliget necne. Lex enim et humana libertas, iuxta ipsam, consideranda possunt tamquam cum possessores, Lex habet vim obligandi, dum non consistit de ejus cessatione, vel de ejus incompletionem. Libertas humana habet firmitatem liberum agendi, servato tamen ordine iuris, dum non constat de inceptione legis. Sic huiusmodi tenetur, stricte incepto, committi dubium peccatum mortale, quia

tunc libertas possidet. E contra, si rectus est de peccato mortali commissio, et serio dubitat num illud confessor sit, tenetur id iterum confiteri, quia tunc possidet lex contemendi peccata mortalia; cui quidem obligationi non satisfiat per dubium adimplentem. Ubi enim dubit. possidet libertas, certo possidet lex, et ubi dubit. possidet lex, certo possidet libertas.

**De subordinatione principiorum reflexorum.** — Hae diversa principia reflexa, ut ostendit PRUMMEN, I, p. 198, reduci possunt ad unum, scilicet: « *In dubio standum est pro eo quo stat praesumptio* »; propter hoc enim melior est conditio possidentis, sicut etiam ideo standum est pro valore actus, et propter hoc pariter delictum non praesumitur, sed probari debet.

Insuper sic limitantur abusus principii a pluribus rejecti: « *Lex dubia non obligat* »; scilicet valet solam dum vera praesumptio stat pro libertate, nempe si agatur non de cessatione legis sed de ejus existentia seu inceptio.

Denique praedictum principium reflexum « *praesumptionis* » ab omnibus theologis admittitur, a rudibus facile intelligitur, in foro civili adhibetur, aut controversias circa probabilium a scholasticis admittebatur, et demum, ut ait PRUMMEN, I, p. 198, ex ejus recta applicatione fit ut sperare cessationem interminabilium alleviationum inter diversa systemata moralia.

Sic ergo scribi possunt

**Principia reflexa** ut appareat eorum subordinatione et justificatione:

- 1° *In dubio standum est pro eo quo stat praesumptio.*
- 2° *In dubio melior est conditio possidentis*, quia pro eo stat praesumptio.
- 3° *In dubio favendum est reo*, quia pro eo stat praesumptio.
- 4° *In dubio praesumptio stat pro superiori.*
- 5° *In dubio judicandum est ex ordinario contingitibus.*
- 6° *In dubio standum est pro valore actus.*
- 7° *In dubio fautores sunt ampliandi et odiosa restringenda.*
- 8° *In dubio legis, lex non obligat*, dummodo vera praesumptio stat pro libertate, scilicet si agitur non de revocatione legis, sed de ejus existentia seu inceptio.

<sup>1</sup> Ut merito notat principis examinatore hujus libri, R. mox Paler Michael Browne, nunc Minister Sacri Palatii, effugit: « *Lex dubia non obligat* », non est proprie principium reflexum pertinens ad formationem conscientiae. Sed est solutio alterorum questionum quae pertinet ad philosophum et ad iuristas. Certum est quod lex vere dubia non obligat, sed de hoc non agitur unquam, e.g. dum circa medium noctem inter feriam viam et feriam. Viam alibi dubiam an possit manducare carnea, tunc lex non obligat pro feria. Vix non est dubia, sed est hora noctis quae dubia est.

Insuper, ut notat idem examinatore, manifestum est pro quomodo quod conscientia formanda est prudenter, et non deest veritudo, prudentia iudicat ut huiusmodi in pluribus certum et pro vero et stat praesumptio.

Hoc fit autem simpliciter inquit S. Thomas, aut per speciem in rebus ordi-

**Oubium:** Quoniam est relatio horum principiorum reflexorum cum doctrina S. Thomae *de veritate iudicii prudentialis per conformitatem ad appetitum rectum*, exposita praesertim in I-II, q. 57, a. 5, ad 3um.

**Responditur:** Praedicta principia reflexa utilia sunt ad hanc conformitatem statuendam. Dicit enim S. Thomas quod veritas iudicii prudentialis (praesertim ad statuendum justum medium in virtutibus moralibus in singulari pro me hic et nunc) est per conformitatem ad appetitum rectum, seu ad intentionem rectam. Atqui haec intentio agnoscit intellectum ad debitam diligentiam habendam in cognitione legis et factorum; et ubi desunt principia directa, ad principia reflexa communiter recepta est recurrendum: scilicet considerandum est pro quomodo parte stat praesumptio. Ex his principis saepe non habetur nisi major probabilitas, dum habetur certitudo moralis practica, per conformitatem ad appetitum rectum, nam « *quibus unumquodque utitur, talis finis videtur ei* »: V.g. si quis est castus, nam quas ad castitatem pertinent videtur ei bona et convenientia, quia sunt conformia suo appetitui per virtutem rectificato. Sic rectitudo principiorum scientiae moralis vitaliter per voluntatem rectam descendit ad iudicium de singularibus actibus.

## DE CONSCIENTIA PROBABILITY

seu de una probabilitate ad formandum conscientiam practicae certam.

**Status questionis.** — Opus est acies intellectus qui unam accipit contradictionem partem cum formidat alterius (*de Verit.*, q. 14, a. 1). Et ut rationalis sit opinio, debet habere rationabile motivum, ita ut in ea major sit ratioabilis adhesio quam formido errandi. Cf. BRADY, p. 67; BILLIARD, *Cursus theol.*, De Conscientia probabili; F. DELERUE, C. 88, R., *Le système moral de S. Alphonse*, 1929, St. Etienne, p. 95-132. Voir aussi H. D. NOBLE, *Le discernement de la conscience*, Paris, 1934, c. 19. Item *Dict. de Théol. cath.*, art. Probabilitas (Th. Neman). Etenim in definitione opinionis, adhesio ponitur in recto, et formido errandi in obliquo.

utris, non per quomodo in rebus exceptionibus; synesis et quomodo sui partes praesentiae. Cf. I-II, q. 57, a. 6; I-II, q. 48, a. fin.; q. 67, a. 3. 4um; q. 57, a. 2. Synesis est virtus habens iudicium de probabilitate sec. legem communem, quomodo vero secundum aliquam principia, sed, iuris naturalis; et ideo est alius. Quomodo importat quoniam perperam iudicium iudicii, dicit S. Thomas, et est virtus bene iudicium de agendis secundum legem rationis, in his in quibus debet lex communis.

In rebus ordinariis sufficit synesis; in rebus exceptionibus requiritur quomodo, quae perducit per dicitur concessit et quia committit tunc *epikeia* seu *equitas*; nam in quibusdam casibus omnia dicitur esse applicare litteram legis, oportet considerare spiritum legis et intentionem legislatoris, aliquando *epikeia* ius possit esse contra litteram. — In diverse considerationes generaliter admittuntur ut vera, et eorum systemata moralia de formatione praesentiae, quae systemata non raro malis praestantur ab hoc principio: *veritas practica prudentia accipienda est secundum conformitatem ad intentionem rectam*. Sic solum iudicium est proprie prudens et virtuosum.



1<sup>a</sup> Conclusio: *Usus probabilitatis est illicitus, quando atrox periculum avertitur vitandus vel in formatione conscientiae imbecillitas. In his tunc pars vel eligenda.*

Itae manifeste misistitur. Cf. THOMAS, I, 190.

*Probat* ex damnatione laxismi (Denzig., 1151, 1154). Juxta hanc damnationem non licet sequi opinionem probabilem, relicta tutiore: 1<sup>o</sup> in sacramentalis conferentis, si agitur de valore sacramentorum, nisi urgeat gravis necessitas, ut periculum mortis. Nam enim dependet a firmitate conscientiae quod sacramentum sit validum. Si tutior relinqueretur, forte sacramentum esset invalidum, et esset grave damnum inferre proximo necnon irreverentiam erga Deum.

2<sup>o</sup> Si agitur de necessariis ad salutem: v.g. de veritatis credenda necessitate mediis, de periculo proximo peccandi formaliter et amissioni caritatem. Nam si agitur de periculo damnationis aeternae, pars tutior est eligenda; nam « nulla invidia securitas ubi periclitatur aeternitas. Sic damnatur haec propositio: « Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, innotis opinio minus probabili » (Denzig., 1154). Iste infidelis enim debet ulterius veritatem inquirere et curare ad perveniendum ad evidentiam credibilitatis et ad verum fidem; secus peccat contra fidem, non adhibendo media necessaria ad perveniendum ad eam, Ita S. Alphonsus.

3<sup>o</sup> Si agitur de certo jure tertii. Sic in causa criminati reo favendum est quamvis erimen ejus non est probatum. Alioquin iudex sese exponeret periculo damnandi etiam ad mortem hominem innocentem. In causa civili iudex tenetur sequi opinionem probabiliorum. Damnata est propositio laxissimarum divinum quod sequi potest opinionem minus probabilem: cf. Denzig., 1152, 1153.

4<sup>a</sup> Si agitur de gravi periculo damni spiritualis vel temporalis absolute vitandi, sive proprii, sive alieni. V.g. medicus tenetur adhibere remedia tutiora; non potest iurare remedium solum probabilius nunc tutius, non novius; quia est periculum vitae proximi, et effectus non dependet a formatione conscientiae. Item non licet ubique gravi necessitate, sese exponere morti probabili; v.g. illicitum est sumere potum dubie venenatum. Sic limitatur valde principium reflexum in *Lex dubia non obligat*.

Pars tutior sequenda est et non probabilitas est illicitus quando agitur	{	de valore sacramentalium.
		de necessitate ad salutem
		de certo jure tertii.
		de gravi periculo damni spiritualis vel temporalis absolute vitandi, proprii vel alieni.

Haec prima conclusio sic etiam exprimi potest: *Quando agitur de probabilitate facti, pars tutior semper eligenda est.* Cf. BRAU MOUIN, p. 85.

*Ratio est* quia tunc certa est lex et obligatio, seu certum est jus; non est dubium juris, nec probabilitas juris et ideo dubium est probabilis satisfactio non sufficit ad obligationem certam adimplendam.

P. BRAU MOUIN, pp. 84-87, hanc conclusionem reducit ad aliquod unigenum principium S. Thomae dicendo: usus probabilitatis est illicitus quando mensura, seu medium actionis est *medium rei*, scilicet commensuratum non secundum interiores dispositiones operantis (ut est in materia fortitudinis aut temperantiae, quarum est medium rationis), sed secundum rem externam, vel secundum certum *jus alterius*. Tunc enim ad prudentiam non pertinet constituere medium actionis, sed solum dirigere executionem actus, cujus medium iam determinatum est a parte rei. Cf. I-II<sup>a</sup>, q. 90, a. 2, q. 61, n. 2: utrum medium virtutis moralis sit medium rei vel *medium rationis*; ubi respondit S. Thomas: In iustitia, quia est ad alterum, medium actionis est medium rei constitutum a jure alterius. V.g. pro isto subiecto eumque debentur centum libellae, nec plus, nec minus. Et hoc independenter a passionibus vel in formatione conscientiae ipsius emporis, a sua aetate, a sua dignitate. Tunc e contra in temperantia et fortitudinis non est *medium rei*, sed solum *medium rationis*, scilicet a ratione et a probabilitate determinandum secundum interiores dispositiones et passiones, et stalem operantis. In his enim a medium non potest constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones n. Sic non est illem medium temperantiae, v.g. in cibo et in jure, pro puero et pro viri, in aetate vel in hyeme etc. Et ubi est medium rationis a prudentia determinandum, prudentia potest uti probabilitate, et secundum probabilioris potest sequi probabilioris relicta tutiore.

S. Thomas frequenter loquitur de hac oppositione inter *medium rei* et *medium rationis*: v.g. I-II<sup>a</sup>, q. 60, a. 2: iustitia est circa operationes ad alterum, temperantia vero circa passiones; I-II<sup>a</sup>, q. 58, n. 10, utrum medium iustitiae sit medium rei; q. 57, n. 1, quid sit jus.

Medium rei est non solum in iustitia, sed etiam in praedictis materiis in quibus *pars tutior semper est eligenda*; nam 1<sup>o</sup> Valor sacramentalis est valor rei externae non mensurando a prudentia; 2<sup>o</sup> Item ex quibus sunt necessaria necessitate mediis ad salutem et iam sunt a parte rei determinata et simpliciter exequenda; 3<sup>o</sup> Item de gravi damno vitando quod dependet ex naturali aetate rei, v.g. potus forsan venenosus.

2<sup>a</sup> Conclusio: *Quando agitur de probabilitate juris, non de honestate objectiva actionis, usus probabilitatis est licitus.* Cf. BRAU MOUIN, pp. 91, 93, 113.

Scilicet licitus est usus probabilitatis quando non agitur de materiis enumeratis in praecedenti conclusionem. Tunc enim jus et correlative officium non sunt certo determinata a parte rei, et ad prudentiam pertinet mensurari actus determinare.

Sed haec secundum conclusionem, seu usus probabilitatis hic licitus, diversimode intelligitur secundum varia systemata moralia.



Notandum est: 1° Sui duo systema extrema damna, scilicet rigorismus et laxismus. *Rigorismus* dicitur quod in dubio *semper tutior* sequenda est, quae scilicet est in favorem legis: «*Nun loat sequi opinionem* (probabilem) vel inter probabiles probabilissimam» (Denzinger, 1293). Huc damnum est. Non enim est rationabile dicere quod ubi existentia legis, seu obligatio est dubia, delinamus semper tutiorem sequi, etiam si sit minus probabilis. Hoc non est inclinatio rationis quo tendit naturaliter ad probabilis admittendum. Tuncper seculum vili foret intolerabilis.

*Laxismus* ex alia parte damnosus ab Innocentio XI (Denzinger, 1153) dicebat: *ad prudenter agendum tutior sequi tenetur probabilis* in favorem libertatis, scilicet benignior opinio, dummodo sit aliquantulum probabilis.

Hoc est irrationale, quia contra inclinationem rectae rationis (cf. Beaudois, p. 51). Nam a tenetur probabilis non est vere probabile et contrarium est a vero prudens. Hoc esset agere cum conscientia *prae*dicta dubia, quod est illicitum, ut supra ostensum est, agendum de conscientia dubia.

Systemata quae doceri possunt in Ecclesia: sunt praesertim tria:

1° *Probabiliorismus*, cuius principium est: «*Tutior vel probabilior opinio*». Scilicet: Quando licitas est usus probabilitatis, ad relinquendam tutiorem requiritur probabilior. Ita BILLUANT, *De conscientia*, diss. VI, a. 4, et multi Dominici.

Ratio est quia 1° Minus probabilis non meretur assensum viri prudentis: non est enim secundum inclinationem rectae rationis sequi minus probabilem opinionem, relicta probabiliori. Cf. BILLUANT, *loc. cit.*

2° Quia non licet incurere periculum grave et fundamenti transgredientem legem. Et hoc adesse periculum si quis sequeretur minus probabilem opinionem in favorem libertatis, relicta probabiliori, quae tunc esset simul tutior, seu in favorem legis.

3° *Aequiprobabilismus*. Huius principium est: Quando licitas est usus probabilitatis, scilicet in probabilitate juris, relicta tutiori, sequi possumus non solum probabiliozem, sed aequae aut fere aequae probabilem, si pra va stat possessio.

Nam in dubio, melior est conditio possidentis.

Unde in dubio circa *tyris existentiam*, sequi possumus equiprobabilem faventem libertati: in dubio circa *tyris cessationem*, sequenda est opinio aequae probabilitatis favens legi.

Hae systema impugnantur a BILLUANT, *loc. cit.*, et e contra admittuntur a P. BEAUOIS, O. P., p. 93.

Et revera admitti potest et reconciliari cum S. Thoma 1° propter magnam auctoritatem S. Alphonsi qui inclinat in hoc directionem. 2° Sic agere est prudenter agere, cum conscientia *prae*dicta recta, quia semper est sequi probabiliozem, vel probabiliozem secundum se, vel aequiprobabilem, pro qua stat praesumptio et possessio. Unde equiprobabilismus est species quidam probabiliorismi, prout prudenter

utitur principio possessionis, communiter admissa in materia iustitiae, id quod transferri potest in aliis materiis nullum ultioris principii praesumptio, scilicet: in dubio standum est pro eo pro quo stat praesumptio, praesumptio autem stat pro eo qui possidet.

Tendit insuper usus huius principii possessionis et praesumptiois prout veritas iudicii prudentialis accipitur *per conformitatem ad appetitum rectum* seu ad *rectum intentionem*, quae debita diligenti in formatione conscientiae iudiciali, et quae finalis relationem convenientiae inter tale partitum iudicium et leges quibus *rectatur intentio* (P. II, q. 57, a. 3, ad 3um). Sic habetur iudicium per modum inclinationis. Est quasi *latus* virtutis. Cuius enim inclinatur per suam virtutem ad recte iudicandum de his quae ad castitatem pertinent. Ita Aristoteles, *VI Ethic.*, c. 2. Inclinatur de prudente, exponitur principium: *Quia aequaeque vel, talis finis videtur ei contrarius*, (*Ethica*, I, VI, c. 2). Cf. etiam S. THOMAS, P. II, q. 19, a. 3, ad 2um.

3° *Probabilismus* — Huius principium est: Quando usus probabilitatis est licitus, relicta tutiori, possumus sequi minime probabilem opinionem, dummodo remaneat scilicet probabilis.

Ratio est quia lex dubia non obligat. Addunt insuper probabilis quoque hoc non est aurum perfectionis, sed minimum obligationis, ad peccatum vitandum.

Critica (cf. MANDONNET, *Rec. Thom.*, 1901, tres articuli circa decretum Innocentii XI contra probabilismum; item ibid., 1902; et. etiam BEAUOIS, *op. cit.*, 119; BILLUANT, *loc. cit.*).

Ita agere est agere non prudenter, non solum contra perfectionem, sed etiam contra essentialia prudentiae. Tunc enim non sunt principia directa nec indirecta ad statuendam rectitudinem actus; et non est secundum naturalem rectitudinem rationis relinquere tutiorem probabilitatem ad sequendam minus probabilem et minus licitam. Neque hoc est conforme appetitui recto seu intentioni rectae. Et sic agitur non de consilio, sed de obligatione iudiciali. Contrarium esset non solum contra prudentiam perfectionem, sed contra ejus essentialia. Cf. Beaudois, p. 121: «*Vir prudens lenius ad bene operandum in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi. At ubi veritas clare laevitae acquit, tenetur amplius sententiam istam partem quam propinquant ad veritatem accedat*», virtute principii praesumptiois scilicet in dubio standum est pro eo pro quo stat praesumptio. Jam quidem ubi est aequilibrium non est amplius opinio probabilis, sed dubium. Tunc probabilismus videtur esse via ad laxismum.

Constat: Insuper contra probabilismum est magna auctoritas S. Alphonsi, qui praecise suum systema composuit ad probabi-

<sup>1</sup> Cf. RICARD, O. P., *Le Probabilisme moral et la philosophie*, 1921, — 164 et de THOM, *op. cit.*, art. Probabilismus (Th. Thom.). — F. DUBERT, C. SS. R., *Le Spécimen moral de S. Alphonsse*, 1921, p. 35-37, p. 118, — L. WOUTERS, t. 88, 12, *De systematis morali disceptatio*, 2a ed., Louvain (Belgium), 1915, p. 7, et ejusdem auctoris *Manuel theologiae moralis*, Bruges, 1923, t. I, De Conscientia, p. 143-147.

hominum vitandam; ille prius fuit probabilista, sed deinde reuertavit probabilismum.

Denique, ut notat Mandonnet, *Revue Thomiste*, 1902, p. 323, si v.g. aliquis mercator ad negotium suum rilerget id quod est minus utile, relicto melius utiliiori, iudicaretur insipiens aut negligens. Ergo pariter probabilista.

1<sup>a</sup> Obiectio: Lex inhia non obligat.

*Respondetur:* Cf. Beaudoain, p. 122: Lex quae recte probabilior est, non est amplius dubia, nec contra ipsam possidet libertas. Imo si est proprie aequiprobabilis, tunc contra allatum principium de lege dubia non obligante dicendum est: *Libertas dubia non liberat*. Et ideo recurrendum est ad principia reflexa praesumptionis ac passionis.

Confessarius probabiliorista vel aequiprobabilista debet iudicare secundum quod sibi videtur verum, sed non potest imprimere hanc sententiam contra probabilismum quem poenitens tenet, quia confessorius non est iudex opinionum: cf. Beaudoain, p. 138.

2<sup>a</sup> Obiectio: Sed imperfectio distinguitur a peccato veniali prout possumus eligere minus bonum. Ergo etiam et minus probabilem.

*Respondetur:* Nunc agitur de obligatione probabiliori et non de maiori generositate non obligatoria. Ergo in hoc non est paritas. Possumus eligere minus bonum pro motu adhuc bono. Non autem possumus licere: Certo nulla est pro me obligatio, ubi est probabilis obligatio.

## DE PASSIONIBUS

### DE PASSIONIBUS IN COMMUNI

Questiones XXXI-XXV.

Passiones in communi considerandae sunt breviter: 1<sup>o</sup> *psychologicae*, 2<sup>o</sup> *moraliter*, 3<sup>o</sup> *asceticae*.

1<sup>o</sup> *Psychologicae*. — Passio recte definitur a S. Ioanne Damasceno, ut refert S. Thomas in 1-II<sup>ae</sup>, q. 22, a. 3: *in motus appetitus sensitivi ex imaginatione boni vel mali cum transmutatione corporali*. Moderni saepe vocant passiones «emotiones» et utuntur voce «passio» ad designandas emotiones vehementes seu fortes et persistentes.

Imo itaque importat passio, scilicet actum appetitus sensitivi, et hoc est quasi formale, et transmutationem corpoream saltem cordis, quae se habet quasi ut materiale, a qua tamen dicitur *passio*.<sup>1</sup> Brevis, passio est actus appetitus sensitivi, quo quis ad aliquid adstritur vel ab eo fugit.

Divisio passionum (q. 23). — Appetitus sensitivus qui vultur organo, habet pro objecto bonum sensibile, et dividitur in appetitum *concupiscibilem*, qui est inclinatio ad prosequendum bonum sensibile conveniens et ad fugiendum malum disconveniens, et appetitum *irascibilem*, qui est inclinatio ad resistendum contrariis vel impedimentibus. Sunt autem duae facultates (I, q. 81, a. 2) propter diversum objectum formale; nam objectum irascibile est bonum ar-

<sup>1</sup> Unde quando voluntati tribuuntur nomina passionum, v.g. ira, amor, non significant passionem sed simplicem actum vel affectum voluntatis. — Quoniam passiones habent nomen proprium et solum metaphorice dicuntur de motibus voluntatis, ut ira. Aliter vero, ut amor, desiderium, spes, eodem nomine designantur ac similes motus voluntatis.

Hae definitiones passionis remanet quasi eadem apud omnes scolasticos, apud Boetium, et etiam quodammodo apud Cartesium et Spinozam. Imo apud quosdam modernos, ut Janet et Renouvier.

Sed iuxta quosdam modernos vox *passio* designat vivam inclinationem, vehementem, dominatricem, quae potest esse bona vel mala prout est aut non est secundum rationem. Ideoque multi moderni vocant *emotiones* id quod S. Thomas et antiqui vocabant passionem. Insuper multi moderni non distinguunt ut oportet appetitum sensitivum et voluntatem; ideo loquuntur de passione seculi, quae tamen non est in appetitu sensitivo.

dann consequentiam et malum arduum repellendum; dum obiectum concupiscibile est bonum delectabile et malum nocivum.

Voluntas vero non ita dividitur, quia specificatur a bono uni-  
versali.

Ista est divisio Aristotelis, servata a scolasticis et a Bossuet.

Ad concupiscibiles pertinent	circa bonum sensibile delectabile	simpliciter:	amor.
		absens:	desiderium.
	circa malum sensibile repellendum	praesens:	gaudium.
		simpliciter:	odium.
Ad irascibilem pertinent	circa bonum arduum	absens:	fuga, revulsio.
		praesens:	tristitia.
		insequibile:	spes.
	circa malum arduum repellendum	ut insequibile existimatum:	desperatio.
		repulsus facile:	audacia.
		repulsus difficile:	timor.
		malum praesens vindicandum:	ira.

Ex hac subdivisione valde confirmatur divisio inter concupiscibilem et irascibilem.

Amor sensitivus est prima omnium passionum et aliarum origo. Nam quia aliquis amat aliquod bonum, illud desiderat, postea de illo gaudet, odit malum oppositum, vel fugit aut tristatur de eo. Propter passionem irascibilem fundatur in amore. Nam speratur bonum quod amatur, timetur malum quod bono amato contrariatur, et contra ipsum insurgit audacia atque ira. Cf. BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. I, paragr. 4.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Quoad divisionem passionum Stoici dicebant quod sunt novae passionum principales: desiderium, gaudium, timor, et dolor. At ipsi non satis vident primatum amoris.

Cartesius, in *Traité des passions*, enumerat solum sex passiones primitivas, scilicet: admirationem, gaudium, tristitiam, amorem, desiderium, iuxta ipsum, admirationem esse primam passionem et amorem antecedentem. Hoc confutatur a Bossuet dicente quod admiratio respicit vel ad gaudium de re vera et ad desiderium cognoscendum ejus causam, vel suspensum ad timorem periculi abscedendi recedat. Insuper admiratio non est passio primaria, quia possumus aliquid amare vel odio habere etiam si non fuerit ante admirationem. Alii plures sunt aliae passiones quae non oriuntur ex admiratione, namque Cartesius non assignavit passiones irascibiles.

Ruphus enumerat solum tres passiones principales: desiderium, gaudium, tristitiam. Sed semper confundit has passiones cum ipso iudicio de bono vel de malo.

Multi moderni confundunt passionem vel cum iudicio, vel cum voluntate; et dividunt passiones in passiones phantasias, ut gula, ebrietas, et passiones mo-

Hoc sufficit ad colligendum id quod docet psychologia de passionibus in generali.

2<sup>a</sup> Moraliter. — Quoad considerationem moralem circa passiones, sunt duplex error, scilicet per defectum et per excessum.

Per defectum erraverunt *Hebraei*, pro quibus Ethica in delectatione fundatur. Ipse tenet quod omnes passiones sunt bonae ut legitima expansio nostrae naturae. Ita Aristippus inter antiquos, Fourier, Saint Simon inter modernos. Haec est apologia passionum.

Per excessum erraverunt *Stoici* qui passiones damnant dicentes eas esse motum animae rectae rationi et naturae oppositum, atque eradicandas esse ad animam ad impassibilitatem perveniat et ad immunitatem perturbationis.

Sed Stoici sub nomine voluntatis ponebant passiones quae cum recta ratione concordant.

Aristoteles autem tenet quod passiones secundum se, moraliter non sunt neque bonae, neque malae, quavis quaedam ex ipsis sit laudabiles ut commiseratio sensibilis (cf. I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 24, a. 4), vel etiam pudor; sed sicut moraliter bonae prout imperantur aut diriguntur a recta ratione,evens sicut moraliter malae.

S. Thomas revolvit hanc doctrinam.

Passiones sunt sub imperio rationis politico, non despotico. Cf. I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 24, a. 1.

Qn. 24, a. 1 et 2. — Sic dupliciter passiones considerari possunt: 1<sup>a</sup> secundum se, 2<sup>a</sup> ut subiacent imperio rationis et voluntatis.

1<sup>a</sup> Passiones secundum se considerantur, ut motus appetitus sensitivi, indifferenter se habent ad bonum vel malum morale, quod pendet a ratione, seu a lege a ratione cognita. V.g. potest esse mala ira seu iracundia, et bona ira pro zelum, qualis fuit in Christo.

2<sup>a</sup> Passiones sunt voluntariae vel ex eo quod a ratione et voluntate regulantur et imperantur, vel ex eo quod non temperantur ut oportet, V.g. amor sensibilium non reformatus degenerat in gulum vel luxuriam.

3<sup>a</sup> Si vero imperantur vel moderantur a recta voluntate, passiones sunt moraliter bonae et adjacentia virtutibus. Sic fuerunt in Christo, ut constat ex ejus verbis in Hebraeorum: « Tristitia est anima mea

rales, quae sunt vel desordinatae, ut fanaticismus, falsus zelus, egotismus, vel ordinatae, ut pietas, patriotismus, amor humilitatis, altruismus.

Ut patet, multo superior est classibilibus aristotelis.

Cf. H. D. Noë, D. P., *Les Passions dans le vie morale*, Paris, Lethellieux, 2 vol., 1892, G. 4, 1, p. 16-61; La passion agit de l'appetit sensitif. Son aspect psychique et son aspect physiologique. — p. 131-161; La passion entraîne la volonté. — p. 194-206; La volonté maintient la passion. — p. 230 ss.; L'habitude passionnelle. — p. 250 ss.; Psychologie de la passion: psychopathies. — Ibid., 1, 11, p. 11 ss.; La responsabilité passionnelle. — p. 71 ss.; La moralité de la passion. — p. 129 ss.; Psychisme et responsabilité. — p. 180 ss.; Répression de l'habitude passionnelle. — p. 207 ss.; La passion devient vertueuse dans la tempérance et la force. — Bibliographie sur le sujet, t. 11, p. 223 ss.

usque ad mortem » (MATT., XXVI, 38). Pariter cum ira Christus venditor et templi eiecit. Et S. Paulus, Rom., XII, 15, dicit quod de bonis « gaudere cum gaudentibus et flere cum dolentibus ».

Si e multis passionibus imperantur a mala voluntate, ut non temperantur secundum rectam rationem, sunt moraliter mala. Tunc dicuntur *passiones immoderate*, et sunt *radices vitiorum*, praesertim capitalium. Cf. q. 24, a. 2.

#### Qu. 24, Art. III. — UTRUM PASSIO ADDAT VEL DIMINUAT AD BONITATEM VEL MALITIAM ACTUS.

Videtur quod passio semper diminuat bonitatem: 1<sup>a</sup> quia perturbat rationem; 2<sup>a</sup> quia debemus habitari Deum lo quo non sunt passiones; insuper 3<sup>a</sup> minus peccat qui ex passione peccat: ergo pariter minus homini operatur qui cum passione operatur.

**Conclusio:** Ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moratur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum.

**Probat:** Bonum hominis ex recta ratione proveniens est laus perfectius quanto nil plura quae homini conveniunt derivari potest. Atqui appetitus sensitivus, quodammodo sicut membra, potest obedi- re rationi. Ergo ad perfectionem hominis moralis hominis pertinet quod et ipsa passiones sunt imperata et regulata per rationem; si- cut melius est quod homo et velit humori et faciat exteriori actu.

**Obiectio:** Sed passio impedit iudicium rectae rationis a quo pro- vniunt moralitas. Ergo minuit semper bonitatem actus.

**Respondetur** (ad 1<sup>am</sup>): Passio antecedit rationem et voluntatem non est voluntaria, imo potest obnubilare iudicium, et sic diminui bonitatem et malitiam actus. Passio consequens voluntatem per mo- dum reducantur est signum intentionis voluntatis, sique indicat majorem bonitatem moralem; non minus angel, Passio consequens voluntatem per modum electionis unget bonitatem vel malitiam actionis. Nam ad perfectionem pertinet quod etiam passiones animae sint regulatae per rationem, sicut motus membrorum. Unde dicitur in Ps. 85: « Cor meum et ratio mea conculcaverunt in Deum circum ». Virtutes temperantiae et fortitudinis parant iustum modum in pas- sionibus vitandis defectum v.g. timoris et excessum v.g. temeritatis audacias. Nulli magnum sit plique animae passione inspirata a zelo gloriae Dei et salutis animarum.

3<sup>a</sup> Ascetice. — Cf. VALLIBERNA, *Theologia mystica* S. Thomae, q. 2, disp. 7.

Cum passiones secundum se ad bonum et ad malum morale in- differenter se habent, non sunt *radicanda* ut vitia, nec *consequenda* ad instar peccatorum, sed sunt *regulanda*, moderanda, educanda, disciplinanda, ut equi diriguntur ab auriga, iuxta dictamen rationis fide illustrata. Nam si sunt immoderate, sunt radices vitiorum, ut

dictum est; si sunt moderatae, sunt adjuvamenta virtutum. Imo plures virtutes versantur circa virtutes regulabiles, ut temperantia et for- titudo.

**Consequenter:** Haec moderatio passionum fieri debet non mace- rialiter, sed proportionaliter ad finem obtinendum, secundum quod consideratis obiectis et circumstantiis recta ratio exigit passionem intrinseci aut extrinseci. « Non ergo semper peccat, ait Billuart, *De pas- sionibus*, a. 1, qui vehementer vel irascitur, vel dolet, vel laetit, sed qui ultra quod exigit recta ratio in his vel illis circumstantiis irascit- ur, dolet aut timet. » Unde Moyses in 1. Exodi, xxxii, 19, legitur fuisse valde iratus propter adorationem vituli; et in lib. Numer., xxxv, laudatur zelus et indignatio plures, et in 1 Reg., ii, 3, repre- henditur Heli quod, non satis fuerit filiis suis indignatus. Jeremias valde tristatur et merito. Tandem ipse Christus cum ira eiecit ven- dices e templo, istis fuit usque ad mortem, dedit super Jerusalem (Luc., xix), turbavit semetipsum et luctuosus est Iudas, xi. Et Apostolus, ad Rom., xii, 15, jubet gaudere cum gaudentibus et flere cum flentibus ».

## DE PASSIONIBUS IN PARTICULARI

### DE AMORE

Qu. XXVI, XXVII, XXVIII.

**Quid sit amor.** — Est complacentia homi, seu inclinatio in bo- num secundum se, abstracto an sit praesens vel absens.

Occasione hujus passionis S. Thomas plura dicit de amore in genere, sicut agenda de angelis plura dicit de creatura in genere.

**Quotuplex sit amor** (a. 2).

AMOR	effectus	sequitur cognitionem	amabilis (aut sim- iliter)	quo amamus propter ipsum diligere et volo et bonum.
			complacentia (aut secundum quid)	quo volo bonum mihi.
	involuntaria sensitiva	intellectiva	amabilis sensibilis	fundatur in bono sensibili, inter ani- malia. Sic gallina congregat pullos suos sub alis et eis appetit bonum.
			complacentia	
involuntaria sensitiva	intellectiva	intellectiva	amabilis sensibilis	fundatur in bono sensibili, inter ani- malia. Sic gallina congregat pullos suos sub alis et eis appetit bonum.
			complacentia	



**Quanam sit causa amoris** (q. 27, aa. 1-3) — Causa principalis est bonum, quod est obiectum amoris et causa motiva illius. Duo aliae causae seu potius conditiones sunt: cognitio, quia obiectum non movet ad amorem elicium, nisi prae sit cognitum; et etiam similitudo, secundum illud *Beck*, xiii: « Omne animal diligit sibi simile ».

Similitudo naturalis, v.g. inter duos homines, inter duos philosophos, causat amorem amicitiae, quia sunt quodammodo unum in specie, vel in aliquo scientiae dilecto, et ille affectus unus tendit ad alterum, sicut in unum sibi, et vult et bonum sicut aliud.

Similitudo potentialis causat potius amorem concupiscentiae in eo qui est in potentia; v.g. in discipulo relate ad magistrum, quia discipulus desiderat praesentiam scientiam sibi. Sed in magistro erga discipulum est saepe amor amicitiae, quia magister desiderat utilitatem discipulo. Unde sicut patres magistri diligunt filios suos quia diliguntur ab illis, ita magistri discipulos. Hoc exprimit v.g. inter Platonem et Aristotelem. Plus enim Plato diligebat Aristotelem quam diligebatur ab ipso. Item Christus relate ad Petrum.

**Obiecto:** Sed Aristoteles dicit: « Virgulus virgulum odit ». Ergo similitudo non est causa amoris.

**Respondetur:** Distingui consequens: Similitudo non est causa amoris per se, nego; per accidens, concedo. Nata per accidens ex similitudine nascitur odium, quando nempe similitudo in uno est impeditivum boni aut excellentiae in altero. Unde unus sit alteri invidiosus, non quia similia, sed quia impeditivus illius boni. Sic dicitur in *lib. Proverbia*, xiii: « Inter superbos semper eriturgia ».

**Quinam sint effectus amoris** (q. 28) — Sex effectus amoris assignantur a S. Thoma: 1° *Unio*, scilicet unio affectiva, quae constituitur per ipsum amorem cum illo obiectum dilectum sit absens, et unio realis per praesentiam obiecti dilecti causatur *reflective* per unum, quia amor movet amantem ad querendam realem praesentiam uniti, ut simul convalescant. Ita caritas nostra erga Deum desiderat visionem beatissimam, seu unionem realem perfectam.

2° *Adhærio*, prout amans vult per cognitionem scrutare interiora obiecti dilecti, et per affectum in eo delectatur. Et hoc dupliciter prout amor est concupiscentiae et amicitiae, in quo ultimo habet multam inhaerentiam per modum redimitionis.

3° *Extasis* prout amans extra se ponitur: nam secundam viam apprehensivam extra cogitandum aliud propriam rapitur ad cognitionem dilectum, et secundam viam affectivam exit quodammodo extra seipsum, cum quodammodo in amore concupiscentiae, sed unita magis in amore amicitiae, si sit valde intensus. Sic extasis sanctorum vel effectus normalis caritatis caritatis erga Deum.

4° *Zelus*, qui est uror amoris, excludens omne id quod sibi repugnat, aliter vel aliter existens in amore concupiscentiae et in amore amicitiae. Sic zelus invidiosus zelotypia, pertinet ad amorem con-

cupiscentiae. E contra, zelus glorie Dei et salutis animarum pertinet ad amorem amicitiae.

5° *Laesio amantis*. Richardus a S. Victore videbatur scire quod minus minor intensus est violentus. Sed amor Summi Rmi etiam intensus non est violentus per se, Attamen etiam minor Dei, propter passionem concomitantem est per accidens violentus et laesivus amantis propter excessum immolationis corporalis.

Pariter sunt effectus amoris *significatio cordis* ut amicum in ipsum subiret; *fructus*, et amicum sit praesens; *langor* seu tristitia de ejus absentia; *inquietudo* seu intussum desiderium de ejus resurrectione.

6° *Generalis influxus* in omnia quae agit amans, quia amor est radix omnium affectionum, et quia omne agens agit propter bonum amatum.

\*\*\*

**Q. XXIX — ODIUM** est aversio a malo disconveniente. Opponitur amor et dividitur, sicut amor, in *odium abominabile*, quod aliquem vel aliquid abominatur, v.g. supplicium, et in *odium iniuriabile*, quod alicui malum volumus.

Odiū nascitur ex amore: nam ex eo quod aliquid amatur et convalescit, ejus contrarium, vel disconveniens, odio habetur.

\*\*\*

**Q. XXX — DESIDERIUM** seu concupiscentia est affectus tendens in bonum absens. Et opponitur *fuga*, quae est aversio a malo futuro.

In art. IV S. Thomas querit *utrum concupiscentia sit infinita*, et respundet eum distinctione. *Naturalis concupiscentia*, v.g. cibi et vestimentum, quae est etiam in brutis, non potest esse infinita in actu, quia natura determinatur ad unum finem. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum vel potum. Sed haec concupiscentia vel infinita in potentia. Propterea Christus dicit: « Qui bibit et bibit hoc sicut iterum » (Joan. IV, 13). E contra, concupiscentia non naturalis, quae scilicet sequitur non naturam sensitivam, sed rationem, est minime infinita. Nam rationi competit in infinitum procedere, et saepe parit beatitudinem infinitam non in Deo infinito, sed in rebus finitis, v.g. in divitiis. Et sic aliquis quomodoque desiderat dilectum cum sine termino: scilicet illi qui habet utilitatem in divitiis ponit habere concupiscentiam divitiarum in infinitum. Hinc est quia ratio apprehendit universale. Sic saepe maior est concupiscentia inordinata hominum, quam concupiscentia brutorum, quia homines in bonis infinitis quaerunt quasi inconvener bonum infinitum in quo solo potest esse eorum vera beatitudo.

Et in fine amor minus intensus boni finiti convertitur in odium, nam bonum finitum non potest dare beatitudinem immensam prout in eo quaeritur.

## Qu. XXXI-XXXIV — DE DELECTATIONE.

Delectatio est quies appetitus in bono possessio. In appetitu rationali est quid simile, quod potius vocatur quodino. Haec quies in malo possessio non est cessatio ab omni actu, sed est omnia animae complacentia et quiescentia in bono presenti. Unde delectatio est quid positivum; idem non est tantum cessatio doloris, ut dixerunt Epicurus, Kant, Schopenhauer et alii pessimistae.

Plato delectationem ponit in motu potius quam in quiete in amato, Contra quem notat S. Thomas (q. 31, a. 3) quod « cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimae perfectionis, sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectibus scilicet. In gaudium de veritate jam invenit, Contra Platonem subiungit insuper S. Thomas: « Alia vero motu (eratit Plato), quia delectat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsam bonum quasi abstractum et non particularem; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optulo in rebus humanis, Optimum autem in unaqueque re est altius suis. Finis autem, ut supra dictum est (q. 1, a. 8) dupliciter dicitur, scilicet ipsa res et usus rei; sicut finis nostrum est vel pecunia vel possessio pecuniae. Et secundum hoc altius finis humani dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fructus ipsius, qui importat delectationem quendam in ultimo fine. Et per hoc modum aliqua delectatio humani potest dici optimum inter bona humana » (Ibid.).

Aristoteles ergo et S. Thomas tenent medianam et enchem inter Epicurum et Platonem circa delectationem; scilicet, delectatio non est cessatio doloris, nec metus ab bonum, sed quies in bono possessio.

Delectationes inferiores pro se sunt majores delectationes sensibiles (q. 31, a. 3), quia sunt de bono multiori et firmiores ac iucundiores. Ita gaudium vitae aeternae.

Attamen quid nos delectationes intellectuales, in statu presentis, sunt minores, quia sensibiles sunt nobis magis nota, et quia sunt cum immensitudine corporali, atque acerpuntur ad meliorem doloris aut tristitiae.

Unde « plures arguntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus modis; et etiam quia homines indigent delectationibus et medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cum plures homines non possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt propriae virtutiarum, consequens est quod declinent ad corporales » (Ibid., ad 1<sup>am</sup>).

Refutatio — In a. 7, q. 31<sup>ae</sup>, S. Thomas assignat rationem aliquam inversionem naturalem quae quandoque invenitur inter homines, juxta quos contingit aliquas delectationes esse immutabiles sicut si quis delectetur in consuetudine terrae vel arborum, vel in cultu bestiarum aut insularum, aut aliorum « quae non sunt

secundum naturam humanam » (Ibid., c. 1). Agitur, ut patet, de corruptione principiorum naturalium spiritus, ex quo sequitur illi immutabili esse animo contra naturam, haec nam corruptio accedere potest aut ex parte corporis, sicut ex aegritudine, aut ex parte animae, scilicet ex ipsa consuetudine criminum prava dispositivis.

In a. 7 ejusdem questionis notat S. Thomas dari posse delectationem alteri delectationi contrariam, quando aliqua delectatio aliam inquit.

## Qu. XXXII. — QUENAM SINT CAUSAE DELECTATIONIS.

Sequentes assignantur causae delectationis:

1<sup>a</sup> Operatio contentiva, quae est conservatio homini convenientis cum perpetuitate hujus conservationis.

2<sup>a</sup> Motus seu alternatio, varietas in possessione bonorum ditorum, quia nullum plene satiat.

3<sup>a</sup> Spes boni futuri.

4<sup>a</sup> Memoria boni praeteriti.

5<sup>a</sup> Similitudo. Nam simile simili gaudet, prout sunt quedam membra aliquid unum.

6<sup>a</sup> Admiratio, prout unum cum spe rognescendi causam ignitam.

Item bifacere alteri est causa delectationis, propter plures rationes. Et quidem: 1<sup>a</sup> quia delectatur in bonum quod aliis per nos est praesentum si sint amici nostri; 2<sup>a</sup> quia aliquando ex bono quod alteri facimus speramus aliquid pro nobis consequi bonum sive a Deo, sive ab hominibus; 3<sup>a</sup> quia aliquis gaudet de bono quod aliis benefacere potest, sive quia ejus beneficentia apparet ei quasi quendam redundantiā propriae abundantiae, sive propter virtutem qua quis ad benefaciendum inclinatur, sive quia ex amore movetur ad benefaciendum alteri (Ibid., a. 6). Melius est dare quam accipere, ut amare quam amari.

Tum Ibid. ad 3<sup>am</sup>, dicitur quod alium redarguere et increpare est causa delectationis dupliciter: 1<sup>a</sup> prout redarguens se existimat ut sapientem, 2<sup>a</sup> prout benefacit alteri.

## Qu. XXXIII. — QUINAM SUNT EFFECTUS AMORIS.

sunt effectus amoris: 1<sup>a</sup> Dilatatio cordis, 2<sup>a</sup> Sitis secundum illud: « Qui bibivit ex aqua hac sitiet iterum » (Joann., iv, 13); 3<sup>a</sup> Impedimentum usae rationis, si agitur de corporali delectatione vehementi. Et contra, delectatio spiritualis, e.g. de contemplatione, adjuvat usum rationis. In genere, delectatio, si sit obiecto proportionata, perfruit operationem, sicut decet juvenutem, ut aiebat Aristoteles.

## Qu. XXXIV. — DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM.

S. Thomas bene cognoscebat de hac re duclivam Platoni, Stoicorum et Epicuri, ut patet ex a. 3.

Delectatio est bona in se si sit secundum rectam rationem et de vero bono; secus, si est de bono solum apparenti, est mala.

Inter bona humana est aliqua optima delectatio, nempe gaudium de veritate, et maximum de Deo possessio in vita aeterna.

Homo iudicatur bonus vel malus prout gaudet vel de operibus virtutum, vel de operibus malis. Qui gaudet de terrenis, terrenus est; qui gaudet de celestibus, celestis est; qui gaudet de Deo, vero ilius Dei est et aeterna.

\* \* \*

## Qu. XXXV. — DE TRISTITIA ET DOLORE.

Tristitia aut etiam dolor est *motus appetitus causatus ex apprehensione mali praesentis*. Ideo non est confundendus dolor cum ipsa nullo physico: nam malum, v.g. lassio organica, est privatio boni debiti; et dolor est quid positivum, scilicet motus appetitus sensitivi, qui opponitur delectationi (ut, q. 36, a. 1).

Tristitia est quadam species doloris, sicut gaudium est species delectationis.

Delectationi contemplationis non est aliqua tristitia contraria, nisi per accidens, v.g. ex lassitudine corporis, qui contemplationem impedit.

Per se loquendo appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitia, quia bonum per seipsum appetitur, dum malum est fugiendum prout est privatio boni. *Ne omnis motus naturalis est intensior in fine*, cum mobile appropinquat ad finem convenientem et allicientem. Sed *per accidens* magis fugimus tristitiam quam appetamus delectationem, prout tristitia impedit non solum animi delectationem, sed omnes.

Dolor interior est *secundum se* potior quam dolor exterior; sicut delectationis spiritualis secundum se sunt maiores delectationibus sensualibus. Sed quoad nos est contrarium, quia dolor exterior magis sentitur.

Species tristitiae quatuor sunt, scilicet: 1<sup>a</sup> *Compassio*, quae est tristitia de malo alieno; 2<sup>a</sup> *Invidia*, seu tristitia de bono alieno; 3<sup>a</sup> *Avaritia*, seu tristitia nimiam aggravans de nullo presenti, quando non apparet aliquid effugium; 4<sup>a</sup> *Acedia*, seu tristitia aggravans etiam corpus, de oblio nimis difficili existimato, sic acedia saepe pigritiam: v.g. pigritiam intellectualem et etiam pigritiam spirituales, secundum quam recedimus a labore iudicationis.

Causae tristitiae vel doloris in q. 36 apponuntur rursus delectationis. Sunt: 1<sup>a</sup> *Amisio boni* et conjunctio mali; sed potius malum conjunctum quam bonum amissum; 2<sup>a</sup> *Concupiscentia*, prout trista-

mur de retardatione boni concupiscentiae; 3<sup>a</sup> *Amor desiderans unionem cum bono amato*, cum hoc bono adhuc non habentur; 4<sup>a</sup> *Potentia irascibilis* et impetiva possessionem boni.

Effectus doloris (q. 37) opponuntur effectibus delectationis. Sunt: 1<sup>o</sup> Dolor auferit facultatem addiscendi aut considerandi; 2<sup>o</sup> Aggravat animum, impediendo fruendum; 3<sup>o</sup> Tristitia operationem aut etiam impedit, saltem per se. Sed quando remanet spes dolorem expellendi, tunc quandoque aliquis qui magis tristatur, eo magis conatur ad expellendam tristitiam; 4<sup>o</sup> Tristitia inter omnes animae passiones magis nocet corpori, aggravando corpus.

Remedia tristitiae (q. 38). — Tristitia mitigatur quolibet delectatione cum gemitibus (a. 2) et fleibus; compassione amicorum. somno, balneo, et pro sapientibus contemplatione veritatis et futurae beatitudinis (a. 4). Nam contemplatio veritatis maximam delectationem producit.

De bonitate et malitia tristitiae (q. 39). — Quamvis tristitia sit secundum se quoddam malum, bonum est tristitia de quibusdam malis, praesentibus de peccato. Sic tristitia potest esse bonum honestum, ut contritum. Unde dicitur: « *Reus qui ingratum* » (Matth., v. 5). Item tristitia potest esse bonum utile, ut ea quae ex poena medicinali proveniunt. Sic tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo peccatum fugiat.

Tristitia non est summum hominis malum, quia pertinet ad peccatum peccati. Culpa autem est majus malum quam poena.

Conclusio — Si terminatur consideratio de passionibus concupiscentiis. Ex dictis clare apparet omnes peccata passiones ex amore provenire. Postea S. Thomas transit ad tractandum de passionibus irascibilis, quae pariter amorem praesupponunt.

\* \* \*

## Qu. XL. — DE SPE ET DESPERATIONE.

Hae quaestio utilis est ad plenam intelligentiam questionis de vieta spei.

*Spei* differt a desiderio prout ejus objectum est arduum et animo rem praesupponit. Est enim spes motus appetitus tendens in bonum futurum arduum seu difficile, ad quod laudem possibile.

Desperatio, a contra, est motus recedens a bono arduo adeptui moraliter impossibili, saltem secundum estimationem operantis.

Ut passio, invenitur etiam in brutis.

Notat S. Thomas in responsione ad 1<sup>am</sup> actuale II, quod id quod quis sperat adipisci per propriam virtutem, dicitur sperari proprie et non expectari. Nam proprie expectatur id quod obtineri speratur per auxilium virtutis alienae.

In juvenibus et etiam adultis abundat spes, quia ipsi non deliberant et non considerant difficultates propter inexperiencem impedimentorum. Sic facile aestimant se posse consequi id quod volunt. Dicitur

de Cariesie juvenis quid volbat Iovis philosephum revereire? Insuper juvenes multum habent de futuro et parum de praeterito. et nullum vivunt de spe. In eis est etiam major vitalitas (n. 6).

De relatione inter spem et amorem (n. 7). — Spes ex amore concupiscentiae rursatur, inquantum spes respicit bonum speratum. Al inquantum spes respicit auxiliatorem, per quem speramus aliquid consequi, perinde etiam ad ipsum amandum amore amicitiae. Sic spes virtus theologiae disponit ad caritatem erga Deum et praesupponit pium credulitatis affectum seu appetitum boni credentibus repromissi, quod invenitur in actu fidei etiam infernalis.

Spes autem operationem adjuvat, ut dicitur in R. S. Et quidem propter duo. Primum quidem gustu ejus objatum est bonum arduum possibile adrepto. Puriter etiam quia spes intellectum causat, quae operationem multum adjuvat.

\*\*\*

#### Qq. XLII. XLIV. — DE TIMORE.

**Tenor** est motus appetitus circa malum futurum arduum imminens, cui difficile resisti potest: eriliret est desertio animi vicii gravitate periculi.

**Species timoris** sunt: *equivities* aggravatus corpius, « cum quis refugit operari propter timorem excedentis laboris » (q. 41, a. 4, c.); *erubescencia*, si turpitudine timeatur in actu committente; *verecundia*, si turpitudine timeatur in actu commisso; *admiratio*, quae est circa aliquid magnum malum cuius exitum considerare non sufficit; *stapor*, qui est de aliquo magne mole inconseguo, et causatur ex insolita imaginatione; *ignominia*, quae est circa malum futurum, sicut futurum infortunium, cui provideri non potest (ibid., a. 4).

Designatur timor de malo pccato et timor de malo culpae, propter fragilitatem nostram. Homo potest timere timorem, sicut amare amorem (q. 42, a. 3).

**Causa timoris** (q. 43). — Timor ex hec rursatur quod aliquod amamus, et etiam ex experientia defectuum nostrorum.

**Effectus timoris** sunt contractio vitalitatis ad interiora, praecipue ad cor, tremor, pallor, voris interclusio, ariditas faciei, erectio capillorum, quandoque subita caecities, deliquium animi, turbatio mentis, etc.

Ad timorem bene repressum sequitur desperatio.

\*\*\*

#### Qu. XLV. — DE AUDACIA.

**Audacia** est motus appetitus insurgit adversus malum terribile imminens superandum.

**Dicitur terribilis**, quia mala levia contemnantur. Audacia fertur in malum vincendum aut repellendum: quae quidem victoria est bona et utilis ad consequendum bonum ad appetitum speratum. Sic audacia est contraria timori, et consequitur spem.

(n. 3) Aristoteles dicit quod animalia quae habent parvum cor secundum quantitatem, sunt audacia, et quod animalia quae habent magnum cor secundum quantitatem, sunt timida. Cujus ratio est quia caler naturalis non laudem potest caliditate magnum cor eodem modo ne parvum cor. Timide vini quantitates sunt magis audaces propter calorem vini.

(n. 4) *Differentia* inter audaces et fortis est quod audaces promptiores sunt in principio quam in fine, in ipsis periculis, quia quando experimur ipsum periculum sentimus majorem difficultatem quam aestimaverunt. Ideo inter duos actus fortitudinis, *aggredi* et *sustinere*, sustinere est principium et difficilior. Et ideo fortis ut ratione et de virtute differunt ab audacibus ex sola persistencia, in hoc quod iustitiae virtute remissi, quia non passione, sed cum deliberatione aggre- diuntur; quando autem sunt in periculis non experimur aliquid impraesentem et ideo magis resistent.

\*\*\*

#### Qq. XLVI. XLVIII. — DE IRA.

**Ira est appetitus vindictae cum irrore sanguinis circa cor.** Sic ira tendit in ipsam vindictam contra illum de quo parat vindictam. Et est passio specialis existens in irascibili, quia vindicta est bonum arduum.

Ira non habet passionem contrariam (cf. q. 23, n. 3) secundum contrarietatem accessus et recessus, quia est de malo diffilili jura inajacente, quod fugi urquid. Et tunc anima aut succumbit cum tristitia, aut vincit malum laetitia, quod proxime ad iram.

Ira est naturalis prelo unumquodque naturaliter insurgit in contraria et nociva. Manuente, v. contra, est minus naturalis, et est virtus acquirenda.

Homo dispositus est ad irascendum secundum quod habet complexionem cholericam et procul est biliosus.

(n. 6) *Ira differt ab odio inimicitiae* et est multo minus gravis, quamvis sit impulsiva. Num odium vult malum proximo ut illi malum; iratus vero vult illi malum sub ratione iusti vindictivi. Ideo nil Aristoteles: « iratus post vindictam miserebitur, odiosus autem non ».

**Species irae** sunt tres, secundum progressionem ascendente scilicet fel, nimia, furor. Furor unquam quiescit, donec puniat. Secundum ipsum Aristotelem, iratus est 1° arotus, 2° amarus, 3° diffililis.

**Causa irae** (q. 48). — Praecipua causa est *perispricio* seu contemptus, qui eo major est quo major est excellentia irati. Est ideo illi



qui sunt in aliqua excellentia constitui, maxime inascentur, si parvipendantur; v.g. si dives parvipendat in pecunia, aut rethor in inqueadit. Unde dicitur: « Genus irritable vatunū seu peccatum ».

Alia causa irae, seu potius dispositio ad iram, est debilitas subjecti: scilicet infirmi et debiles facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

**Effectus irae** (q. 49). — Sunt: 1° *Detectatio ob spon vindictor* in remedium injuria; 2° *Fervor sanguinis* circa cor; 3° *Turbatio* mentis et corporis; 4° *Taciturnitas*.

## CONCLUSIO.

Sic terminatur tractatus de Passionibus. Ex omnibus dictis patet passiones regulandas esse sub dominio rationis, secundum illud Doctulū ad Cor., II, 7: « *Sub te erit appetitus tuus* ». Passiones sic regulatae sunt virtutes, scilicet temperantia et fortitudo cum earum partibus. Hae passionum regulatio est in illis *participatio luminis rationis*, imo virtutes morales infusae sunt in illis *participatio luminis intellectus Dei*, seu naturae divinae. At si passiones non sunt servae seu audiles, sed potius dominae, tunc sunt vitia et animae corruptio. Ita PASCAL, *Les Pensées*, Index, ad verbum « *passio* ».

## DE HABITIBUS

(Qn. XLIX - LIV)

### PROLOCUS.

Post considerationem de actibus humanis, sive homini propriis, sive homini et brutis communibus, nunc considerandum est de principis actuum humanorum: nam scientia est cognitio rerum per causas.

Et primo agitur de principio intrinseco. Principium autem intrinsecum est duplex, scilicet potentia et habitus. Sed quia de potentia jam tractatum est in I, q. 77, restat nunc de habitibus considerandum. Postea questio erit de principio extrinseco, scilicet de Deo instructe per legem et adjuvante per gratiam.

De habitibus agendum est primum in genere (q. 49-54); postea in speciali, seu de virtutibus in genere (q. 55-70), et de vitiis ac de peccatis (q. 71-89).

Tractatus de habitibus in genere subdividitur in quatuor partes, nempe:

I. De habitibus quoad eorum substantiam vel essentiam (q. 49).

II. De subjecto habituum (q. 50).

III. De causa habituum, quantum ad eorum generationem (habitus acquisiti et habitus infusi) (q. 51); quantum ad eorum augmentum (q. 52); et ad eorum corruptionem et diminutionem (q. 53).

IV. De distinctione habituum; praesertim ex eorum obiecto (q. 54).<sup>1</sup>

## INTRODUCTIO.

Momentum huius tractatus et ejus comparatio cum theoriis modernorum.

1° Momentum tractatus apparet ex hoc quod habitus est genus virtutis sive acquisiti, sive infusi, et genus viti. Ideoque recte cognosci nequit quid sit virtus vel vitium quia bene praecognoscatur quid sit habitus et quomodo distinguatur ab ipso habitu; et, quoad historiam problematis inter philosophos JANET et SEAILLES, *Histoire de la Philos.: L'Habitude*, pp. 337-391.

2° Ille tractatus est difficilis. Sed pauci doctores eum commutaverunt. Cajetanus et Koellin plura videmus scripserunt circa huius articulos; item Joannes a S. Thoma, Sed Salmaticenses, Alvarius, Gonet, Billuart nihil dicunt circa hanc partem.

Necessaria est initio huius tractatus quodam comparatio cum theoriis modernorum de hac re: 1° quia multi moderni non loquuntur formaliter de habitibus, sed solum quasi materialiter, agendum de

<sup>1</sup> Circa doctrinam de Habitibus cf. ARISTOTELI, *Colleg.*, VI, 2; *Post. Anal.*, I, II, cap. 11; *De Anima*, I, II, c. 5, I, III, c. 4; *Ethica*, I, I, c. 8, II, 8; III, VI, c. 4-13. — S. THOMAS, I-II-II, qq. 49-54. Documentum Cajetani, Joannis a S. Thoma et Bernardi (Editions de la « Revue des Jeunes »). — SEAILLES, *De Habitibus*, 1897. — E. JANET, *Exposition de la morale catholique*, t. IV: *La vertu*, 1906. — Mgr. St. M. GUILLET, *L'éducation du caractère*, 1910. — H. D. NOBLE, *Les Passions dans la vie morale*, 1912. — J. MANTON, *Art et Spiritualité*, 1920, p. 18 ss. passim. — MARIE DE FLORE, *Mémoire sur l'Habitude*, Œuvres, 1841, t. I. — RAVASSOU, *De l'Habitude*, 1838, réédité chez Alcan, Paris, 1934. — J. CUVILLIER, *L'Habitude*, Paris, Boivin, 1939. — WILLIAM JAMES, *Précis de Psychologie*, trad. Bandin-Berthelot, chapitre sur l'Habitude. — H. DESSAUX, *Le vice*, Paris, 1901. — D. PLOMBE DE ROUX, O. S. B., *Les Habits ou leur caractère spirituel*, Paris, Laboratoire, 1934, spécimen ch. 7: *Habitus et habitus des Théories de l'autonomie soit physique, soit psychologique*. Théorie de Maine de Biran, de Ravassou, de Dessaux, Sélectisme de Chevallier. — ERNEST FOMBEAULT, ... *Spiritualité de l'habitude, Conséquences*. — CH. S. Les habitus spiritualisés.

Et merito dicit hic auctor p. 138 ss., theorie moderne de l'habitude non satis notant differentiam specificam inter habitus proprie dictos, qui sunt ex se diffinitio mobilis ratione obiecti specificativi (ut scientia) et dispositiones ex se factio mobilis ut opinio, qui possunt vocari habitudines seu consuetudines, sed non proprie « habitus ». — Insuper hae theorie moderne non sufficienter manifestant distinctionem inter *magnum habitum* more spiritualis (ut scilicet sapientia in intellectu, assidua in voluntate) et *habitus qui sunt in corpore* (ut sanitas, pulchritudo) aut in facultatibus sensitivis penul diriguntur a ratione (ut temperantia). A fortiori hae theorie moderne non loquuntur de altitudine habituum supernaturalium seu virtutum infusarum fidel. speli. caritatis erga Deum et proximum.

habitudinis, seu de consuetudinibus; 2<sup>a</sup> quia sunt apud modernos due theoriae de habitudine, quarum una habitudinem ad passivitatem reducit, altera vero ad activitatem; dum S. Thomas hos duos aspectus utriusque concludit; 3<sup>a</sup> quia plures moderni, scilicet philosophi, negant existentiam facultatum animae et proinde habitudinem, quorum loco ponunt subconscientiam ex una parte et methodum ex altera.

Molti moderni non nisi materialiter de habitibus loquuntur agendo de consuetudinibus quasi mechanicis (abitudine, usanza). Sic medicus ad morbum sanans, sed non habet utrem medicinae. Item quidam moderni videntur existimare quod scientia sit solum coordinatio conceptuum relate ad aliquod objectum formale; et sic non intelligitur amplius spiritus scientificus. Insuper ad scientiam requiritur non solum coordinatio, sed et subordinatio idearum, principiorum et conclusionum.

Jam Vasquez amiserit notionem habitus dum dicebat quod, sine infusa anima, remanere potest habitus theologiae. Dum e contra amissa fide, non remanet nisi endaver theologiae, quodam materialis coordinatio specierum, absque qualitate simplici quae est radicaliter in fide. Pariter habitus infusus (ut fides infusa, caritas infusa) est qualitas simplex.

Saepe enim id quod moderni rotant in linguis viventibus *habitudine, abitudine, usanza, gewohnheit*, magis correspondet verbo latino *consuetudo* in modo agendi, quam verbo *habitus*, ut fuisse videre est in vocabulario Latino.

Per transcursum notamus quod plures habent consuetudinem v.g. sic tractandi de rebus metaphysicis et tamen non habent formaliter habitum metaphysicam nec spiritum philosophicum.

Vix habitus non facile vertitur in linguis modernis; significat dispositionem habituales seu permanentem difficile mobilem mentis aut corporis, sive ad bonum sive ad malum, ut videbimus.

Propter difficultatem translationis plures voluit servare aristotelicum sensum huius verbi *habitus, ἕξις*, dicunt *habitus etiam* in linguis modernis. Est quidam latinismus.

Vide indicem operum Aristotelis ad verbum: *Habitus*.

Notandum est ante explicationem articulum quod apud modernos sunt due theoriae ad invicem oppositae de natura habitus utriusque. Sic melius apparebit valor doctrinae S. Thomae qui de *Philosophia*, I, p. 301.

Quidam, ut Cartesius, Auguste Comte tenent quod habitus seu habitudo est quid passivum (un phénomène de passivité), et quid consequens legem inertiae, secundum quam corpus renouet, de se, in suo statu sive quietis, sive motus, si nulla causa extrinseca huic statum

↑ *curia*, habitus bonus; *cohesio*, habitus malus.

mutat. Sic in projectili misso in vacuo esset habitus primi moveretur ad aeternum. Sic habitudines essent maxime in oculis materialibus propter inertiam materiae. Habitudo esset praesertim perseverantia passiva in materia modificellum quae in ea recipiuntur. Et habitus scientiae esset praesertim persistentia passiva quorundam modificellorum in contris nervosis! Et in ordine altiori, Cartesius loco habitum ponebat methodum ac si sufficeret cognoscere methodum aliquis scientiae ad eam possidendam. Insuper Cartesius negavit accidentia (v.g. facultates) realiter ab anima distingui.

Haec theoria confutatur infra, q. 50, a. 1.

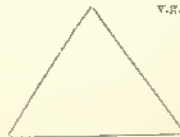
Alii, sequentes potius doctrinam Aristotelis et Leibnitz, dicunt quod habitus vel habitudo est *lex activitatis*, secundum quam virtutibus habet immutationem ad perseverantiam in suo esse et in sua actione. Unde non est solum perseverantia passiva modificationis recepta in subiecto materiali, sed est tendentia ad rursus agendum eodem modo et ad repetitionem actuum. Et sub isto aspectu habitus non est in corporibus inanimatis. V.g. lapis nullius projecta in aere, semper cadit deorsum, ut niebat Aristoteles. Sed habitus sic descriptus est in viventibus, v.g. uelumatatio plantarum, quodam consuetudo agendi in animali, praesertim domestico. At praecipue in homine inveniunt, sive habitus physicans, sive habitus intellectualis (scientia acquisita) sive habitus moralis (virtus acquisita).

Haec secunda theoria dicit quod theoria cartesianam passivitatis non explicat tendentiam ad agendum, quae in ipso habitu invenitur. *Habitudo* seu habitus enim est quasi *secunda natura, ad promptius, facilius agendum tali rei tali modo*, quae possibilis est continuata in vita humana, progressus et educatio. Sic bona habitudo confortat voluntatem liberam in ordine ad bonum; et ille libertatem non minuit, imo eam confirmat.

Videbimus quod haec theoria magis quam prima est doctrina S. Thomae conformior, quamvis S. Thomas admittit, praeter habitus operativos, habitus entitativos, ut est sanitas in corpore, gratia sanctificans in essentia animae. Imo S. Thomas profunde concipiat partem veritatis contentam in utraque theoria, scilicet passivitatem et principium activitatis.

Per solum facultate activae  
facultas passiva disponitur ad principium obediendum superiori

v.g. sensibilibus ad obediendum  
rationali.



Theoria passivitatis  
juxta quam  
habitus vel impressio  
recepta et perseverans.

Theoria activitatis  
juxta quam  
habitus vel tendentia ad  
rursus agendum eodem modo.



neque mensuram relatiu, quatenus iuxta quoddam hoc praedictamentum reduci possit ad relationem. Quae quidem questio est minoris momenti.

3<sup>o</sup> *Habitus*, scilicet, dicitur prout res aliqua non habet aliquid, sed quodammodo se habet vel in seipsa vel ad aliquid aliud. Ille autem modus se habendi est secundum aliquam qualitatem. Idcirco huiusmodi habitus est *qualitas*, seu ad supremum qualitatis gradum pertinet.

Non explicatur ab Aristotele in *Metaphys.*, v (iv), r. 20, lect. 20, u. 1064: nunc modo habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud, ut scilicet habitus est *qualitas* quidam. Sic loquitur enim de habitu, prout scilicet habitus est *qualitas*, sive boni, sive mali.

Necesse est ergo habitum — qualitatem cum habitu — recte non confundere. Sic dicitur: *Habitus* inordinatum non facit, sed sunt habitus boni seu bonae qualitates, religiosas virtutes quae rerum morum constituent.

*Corollarium*: Scientia non est coordinata idearum, sed asperitum. Sic enim esset in genere relatiu; sed est qualitas simplex speciei cum a sui objecto formali, et utitur speciebus. Unde sequitur etiam quod, malicia sive infamia, quae est radix theologiae, non remanet nisi cadaver theologiae.

## ART. II. — UTRUM HABITUS SIT DETERMINATA SPECIES QUALITATIS.

Post determinationem generis, determinanda est nunc differentia speciei.

S. Thomas hic explicat quare Aristoteles dixit habitum esse determinationem speciei qualitatis et emiserit interpretationem simplicem.

Iuxta Aristotelem, categoria non gravis qualitatis distinguitur a substantia, a quantitate, ab actu, a passione, a relatione, etc. Categoria qualitatis continet quatuor species, scilicet: 1<sup>a</sup> *Habitus* et dispositio, 2<sup>a</sup> *Potentia* et *Impotentia*, 3<sup>a</sup> *Patibilis* vel sensibilis qualitas, 4<sup>a</sup> *Forma* et *Figura*.

S. Thomas sic probat bonitatem huius divisionis:

Tot sunt qualitatis species, quot sunt modi quibus substantia disponi potest in seipsa: una qualitas est accidens *dispositivum* substantiae, quo substantia ut accidentaliiter qualis. Aliqui substantia *disponi* potest quadrupliciter. Ergo quatuor sunt species qualitatis.

Ad minus: Etenim substantia *disponi* potest: 1<sup>o</sup> ut bene aut male se habuit relate ad suam naturam. Sic constituitur *habitus* et *dispositio*.

2<sup>o</sup> *Secundum operari*. Sic constituitur *potentia* et *impotentia*.

3<sup>o</sup> *Relate ad alterationem sensibilem*. Sic constituitur *patibilis* vel *sensibilis qualitas*. Ita color, calor, sonus, odor, sapor, qui sensus afficiunt.

4<sup>o</sup> *Relate ad quantitatem* limitandam. Sic constituitur *forma* et *figura*.

Clarius dici potest quod substantia disponitur per respectum vel ad suam naturam, vel ad alias categorias, hoc modo:

Qualitas disponit substantiam	1 <sup>o</sup> ad naturam substantiae, bene vel male	difficile mobilis: <i>habitus</i> , facile mobilis: <i>dispositio</i> .
	2 <sup>o</sup> ad operari seu ad actionem	fortiter: <i>potentia</i> , seu principium agendi vel resistendi. languide: <i>impotentia</i> .
	3 <sup>o</sup> ad alterationem sensibilem causabilem, seu ad sensationem, quod est quoddam pati	permanentiter: <i>qualitates sensibiles</i> permanentes. transiensiter: <i>passio</i> , ut dolor ex metu.
	4 <sup>o</sup> ad quantitatem, ut terminus ejus	in ordinabilibus: <i>forma</i> , v.g. navis, domus. in inordinabilibus: <i>figura</i> , v.g. hominis.

Habitus autem ponitur ante potentiam, quia dicitur immediate ordinem ad naturam substantiae, quae est quid primum (Cf. hic, in de articulis).

Ad 2<sup>um</sup>: Distinguitur habitus a simplici dispositione, quae nomen generis retinet. Habitus est difficile mobilis; simplex dispositio est facile mobilis. Haec duo specie distinctiuntur, quando discernuntur proinde in motivo formali seu a principio. Sic, de se, scientia, quae facit in motivo necessario et evidente, est habitus de se difficile mobilis; item opinio, quae facit in motivo probabilis tantum, est dispositio de se facile mobilis, quatenus per accidens, propter passiones subiecti, opinio possit esse valde tenax.

Sic theologia moralis, procedens ex principiis certis et necessariis est habitus; dum opiniones medici empirici sunt solum dispositiones.

Quandiu, a contra, discernuntur non proinde ex motivo formali, tunc non datur differentia specifica inter habitum et dispositionem. Sic in disciplina scientia est prius per modum dispositionis, et postea, quando nunguis firmatur seu radicaliter in subiecto, est in statu habitus. Ita virtutes acquiruntur, v.g. rem temperantia, sunt prius per modum dispositionis, postea per modum habitus, seu in statu virtutis difficile mobilis.

Definitio habitus: Unde habitus definitur: *Qualitas difficile mobilis relative motui, determinans aut bene vel male se habendum*. Sic habitus proprie dictus specie differt a dispositione proprie dicta, quae est de se facile mobilis, quatenus habitus aliquando induit statum

<sup>1</sup> Impotentia hic designat solum debilem potentiam.



dispositionis, propter induratum subjecti, et quoniam dispositio induit adsignandum modum habitus propter accidentalem perturbationem subjecti.

Sic scientia et virtutes, cum habeant principia ex se immutabilia, sunt habitus purissime dilecti; cum error, opinio, vitia, cum habeant principia ex se mutabilia, sunt solum dispositiones proprie dicte (tamen sepe error et vitium dicuntur « habitus mali » et in quatuor mali sunt pulvis dispositiones).

In articulo sequenti habitus dividuntur in habitus operativos et nutritivos.

### ART. III. — UTRUM HABITUS IMPORTET ORDINEM AD ACTUM.

Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum, quia id quod importat ordinem ad actum est potentia, quae est secunda species multitudinis. Insuper secundum Aristoteliem sanitas et pulchritudo sunt habitus, et tamen non videntur importare ordinem ad actum.

Respondetur est affirmativa. Ideo ponitur sequens conclusio.

**Conclusio.** *Habitus dividuntur in nutritivos et operativos, omnesque ad actum ordinantur, saltem consequenter.*

*Ratio* est quia substantia potest determinari bene vel male dupliciter, scilicet 1<sup>o</sup> ad esse, 2<sup>o</sup> ad operari.

*Habitus nutritivi* sunt qui determinant substantiam ut bene aut male sit in se; et solum consequenter determinant substantiam ut bene vel male operetur. Sic sanitas et rectitudo in corpore, pulchritudo et deformitas in rebus, gratia imitabilis et ejus privatio in substantia animae. Ideo omnis habitus ut est habitus, importat saltem consequenter ordinem ad actum, quia unus habitus, n. est habitus, importat ordinem ad actum vel: operatio autem est finis naturae, quia omnis res est propter suam operationem, seu propter seipsam operantem, tamquam propter finem proximum.

*Habitus operativi* sunt qui determinant potentias ad bene vel male operandum, isti autem habitus, rationi subjecti in quo sunt, scilicet ratione nutritiva operantur, quam determinant, principaliter important ordinem ad actum. In seculum et error in intellectu, virtus et vitium in voluntate, habitus et inabitus in membris corporis.

Ad Ium: *Habitus operativus* artus potentiam dicitur actus primus; operatio autem dicitur actus secundus.

### ART. IV. — UTRUM SIT NECESSARIUM ESSE HABITUM.

Videtur quod non sit necessarium esse habitum, quia sufficit forma substantialis in ordine essendi et potentia operativa in ordine agendi.

Respondetur est affirmativa, quae in duplici conclusione exprimitur quodammodo gradatim:

1<sup>a</sup> **Conclusio.** *Verum est quod habitus operativus in materia, in quibus potentia operativa distinguitur realiter ab operatione et non determinatur ad autem operationem.*

*Ratio* est quia talis potentia operativa indiget determinari ad bene operandum, prompte et facillime. Sic intellectus noster determinari indiget habitu scientifico ad cognoscendum scientiam veram in variis materiis, v.g. physica, mathematica, metaphysica. Pariiter etiam voluntas nostra determinari indiget, ad bonum faciendum et malum vitandum in diversis materiis, v.g. iustitia, religionis, etc.; item sensibilibus nostris indiget virtutibus fortitudinis, temperantiae.

Per oppositum, in Ium habitus esse arguunt, quia Deus est annuus agere, sicut annuus esse; scilicet in eo non distinguitur substantia, finitudo et operatio. Ideo finitudo in Ium non indiget determinari, cum sit semper in actu: Deus est ipsum intelligere substantiam et ipse annuus substantiam.

Neque agentia naturalia, de se determinata ad unum effectum producendum, indigent habitu; neque sensus exterior ad sentiendum, neque vires vegetativae, quia sunt de se determinatae ad unum. Cf. infra, q. 50, a. 3, ad 3<sup>am</sup>.

2<sup>a</sup> **Conclusio.** *Habitus etiam nutritivi quomodoque sunt necessarii, ad naturam subjecti bene se habeat.*

Et hoc est quando plura concurrant ad diversi modum ordinari possunt ad disponendum subjectum ut bene sit. Sic sanitas est habitus nutritivus necessarius, importans determinatum remanentiam plurimum quae diversimode ordinari possunt. Ita etiam pulchritudo rebus: sufficit v.g., cilia ei superflua perdere ut amittatur pulchritudo.

Sic determinativum pro habitu in genere: 1<sup>o</sup> Generis, scilicet qualitas; 2<sup>o</sup> differentiam specificam, scilicet quod sit difficile habilis, determinans ad bene vel male se habendum; 3<sup>o</sup> Divisionem in habitus operativos et nutritivos; 4<sup>o</sup> Necessitatem habituum, prout natura subjecti vel ejus potentia indigent determinari ut bene se habeant.

Hoc modo constituitur metaphysica de habitibus, supra psychologica viere experimentalem. Et hoc fit per resolutionem ad ens, obiectum metaphysicum, secundum divisionem entis in purum et actum. Sic solum psychologum est perfecta scientia simul inductiva et deductiva.

### Q. L. — DE SUBJECTO HABITUUM.

Præsentia questio sit: in facili dicitur: Utrum habitus sit in corpore; utrum habitus sit in anima essentialiter; utrum habitus sit in variis potentiis animae; utrum habitus sit in angelis.

## ART. I. — UTRUM IN CORPORE SIT ALIQUIS HABITUS.

Responsio est non distinctiva, scilicet:

**Conclusio:** In corpore non habitus naturalis, ut sanitas et pulchritudo; sed nullus est actus operativus qui sit principaliter in corpore sicut in subjecto.

**Probat 1<sup>a</sup> Pars:** Nam corpus, propter sui illius elementa, quae diversimode disponi possunt, indiget determinari ut bene se habeat. Sic est sanitas vel integritas, pulchritudo vel deformitas.

**2<sup>a</sup> Pars:** Operationes quae sunt in natura, ut operationes vitae vegetativae et sensuum exteriorum, procedunt a potentia determinata ut natura, et ideo in eis non potest esse habitus. Ex altera parte, potentiae operativae non determinatae ad unum vel sunt adius voluntatis, ut intellectus et voluntas, vel sunt principaliter huiusmodi auctores, ut facultates inferiores quae voluntati obediunt. Ideo habitus operativi etiam inferiores, ut temperantia, fortitudo, sunt principaliter in anima prout sensibilis subest voluntati, in corpore vero sunt solummodo secundario, in quantum corpus disponitur ad promptum executionem operationum naturae. V.g. ex humore intoxicante hepatis protrahitur lingua irritabilis quae impedit facile excretionem patientiae, et tunc patientia dicitur esse moribunda.

Hae est enumeratio materialium, qui reducitur habituum ad quaedam modificationes organismi, v.g. ventrum nervosum. Corroborationem hae enumeratio distinguitur, v.g. inter emotionem sensibilem pudoris et virtutem castitatis, vel luter commensurationem sensibilem quae frequens est apud timidum, et misericordiam, quae maxime Deo convenit, timor et commensuratio sensibilibus sunt solummodo habitus inclinationis sensibilibus, non sunt virtutes, ut castitas et misericordia, hae dicit S. Thomas non trahit de his virtutibus.

## ART. II. — UTRUM ANIMA SIT SUBJECTUM HABITUS SECUNDUM SUAM ESSENTIAM, vel SECUNDUM SUAS POTENTIAS.

In articulo sunt duae conclusiones:

**1<sup>a</sup> Conclusio:** *Habitus naturalis naturalis non potest esse in essentia animae; sed habitus naturalis supernaturalis, scilicet gratia sanctificans, in anima essentialiter recipitur.*

**Probat 1<sup>a</sup> Pars:** Anima intellectiva est forma completiva humanae naturae, et ideo non potest esse velius disposita, illius, et contra, secundum sanitatem corpus est bene dispositum relative ad animam.

**2<sup>a</sup> Pars:** Rationem per gratiam «*animae consortes divinae naturae*», ut dicitur in II Petri, 1, 4. Et sic ipsa animae essentia deficiunt, ut infra dicitur, q. 110, a. 4, ubi ait S. Thomas: «*Gratia sanctificans sicut est prius virtutibus infusis, ita habet subiectum prius potentia animae; ita scilicet quod sit in essentia animae. Signa enim secundum potentiam intellectivam hominis pertinet cognitionem divi-*

niam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animae participat secundum quoddam habitum naturalem dicendum per quoddam regenerationem, sive reformationem». «*Sicut ab essentia animae effluunt ejus potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias auctores, per quas potentiae morantur ad actum*» (ibid., ad 104).

**2<sup>a</sup> Conclusio:** *Habitus operativi non sunt in essentia animae, sed in ejus facultatibus, quae non sunt naturaliter determinatae ad unum.*

**Ratio est:** quia anima non est immediate operativa, sed per suas potentias operatur; nam in ea differit esse et agere et consequenter distinguuntur potentiae praeparatae, scilicet essentia animae quae est potentia ad esse, limitans esse, et facultas, quae est potentia ad operandum.

## ART. III. — UTRUM IN POTENTIIS SENSITIVAE PARTIS POSSIT ESSE ALIQUIS HABITUS.

Responsio est non distinctiva, scilicet:

**Conclusio:** In potentia sensitiva pars potest esse habitus, non prout potentia est finalis natura operatur, sed prout dirigatur a ratione.

**Ratio est:** quia sub primo aspectu sunt determinatae ad unum; sub secundo vero non sunt ad unum determinatae, sed ad diversa actualia possunt a ratione.

Sic in appetitu sensitivo, prout valens est mori a ratione et a voluntate, sunt duae virtutes, scilicet temperantia et fortitudo, et ritia opposita.

Etiam in sensibus internis possunt esse aliqui habitus, secundum quos homo humani membrum, vel propriam imaginationem habet, v.g. aristoteli, aut musivum. Nam ratio dirigit memoriam et imaginationem ad tale vel tale obiectum memorandum vel imaginandum, huiusmodi species remanentes in memoria sunt habitus facultatis determinantes.

E contra, in sensibus externis et in viribus vegetativis non sunt habitus, quia istae potentiae sunt naturaliter determinatae ad unum. Nec remanent in sensibus externis species sensibiles impressae, nisi praesente obiecto externo.

## ART. IV. — UTRUM IN IPSO INTELLECTU SIT ALIQUIS HABITUS.

Responsio est affirmativa; scilicet:

**Conclusio:** In intellectu sunt habitus operativi.

**Probat distincte:** 1<sup>o</sup> Auctoritate Aristotelis, qui in intellectu posuit: 1<sup>o</sup> *Habitus primorum principiorum*, 2<sup>o</sup> *Scientiarum*, seu co-

gaitionem per altissimas causas, 3<sup>o</sup> *Scientia divina*, 4<sup>o</sup> *Prudentia*, 5<sup>o</sup> *Artem*. Cf. *Ethic.*, VI, c. 2-10, et S. Thomam, 1<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 57.

Ut notat hic S. Thomas, Averroes adulteravit hanc doctrinam Aristotelis, dicendo quod nuncius rei intellectus possibilis pro omnibus. Hoc erat negare immortalitatem personalem. Et falsissimum est, quin diversi homines manifeste ab invicem distinguuntur secundum sapientiam, scientiam, prudentiam et artes. Unde Averroes debuit dicere hos habitus esse non in vultu intellectus possibilis, sed in sensibus internis, in imaginatione scilicet et in memoria. Sic homo ingenui ingenium esset solum magne imaginationis.

S. Thomas dicit hoc esse contra Aristotelem, qui in 1<sup>a</sup> *Ethic.*, c. ult., dicit quod virtutes intellectuales sunt in eo quod est rationale per essentiam, scilicet in intellectu et non in sensibus internis, qui non sunt rationales nisi per participationem.

Dicendum est insuper contra Averroem quod secundum omnes sententiam non distingueretur intellectus vera et intellectus tua de vultu obiecto, ut alibi dicit etiam S. Thomas contra Averroem (cf. 1<sup>a</sup>, q. 76, a. 2).

2<sup>o</sup> *Rationis* probatur conclusio: Eiusdem est habitus operativus cujus est operatio. Atqui intelligere est actus proprius intellectus. Ergo habitus operativi quibus bene intelligimus, sunt in intellectu.

Et hae species intelligibiles, quae in memoria intellectuali remanent, sunt habitus quidam. Et ex deductione repetita acquiritur habitus demonstratus in tali materia, v.g. in mathematicis.

Ad 3<sup>um</sup>: Habitus intellectus est secundario in sensibus internis prout hi sensus, praesertim imaginatio, bene vel male praeparant intellectui possibili proprium obiectum, et ut istam bonam dispositionem plurimam cooperatur etiam bona dispositio corporis. Sic Aristoteles dicit quod « multos carne, bene aptos mente videmus » (1<sup>a</sup> de Anima, text. 34; cf. S. Thomam, 1<sup>a</sup>, q. 85, a. 7).

1<sup>um</sup> *Corollarium*: Insuperabile est igitur profunde tractare de natura scientiae, de natura metaphysica, de natura theologiae, de divisione scientiarum non considerando quid sit in genere habitus intellectualis. Non est enim quasi mechanica juxtapositio idearum, seu specierum intelligibilium, sed est *simplex unitas vitalis mentis*, quae essentialiter est relativa ad aliquod obiectum formale, a quo sumitur unitas huius habitus. V.g., si omnia considerantur in S. Theologia sub revelatione virtuali, omnia ista ut eandem scientiam pertinent. Sic Theologia dogmatica, theologia moralis, ipsa hermeneutica catholica sunt idem habitus rationalis, pertinent ad eandem vim spirituales, quae est in nobis participatio, seu sigillatim spiritalis Dei et hominum.

Si vero nullitur fides infusa per heresim, homo non auxilium adhaeret revelatis propter Veritatem primam revelantem, sed adhaeret quibusdam dogmatibus, quae retinet, proprio iudicio et propria voluntate. Proinde cessante in eo iudicio motu formati adhaerent, scilicet revelationis formati, cessat pariter pro eo revelatio virtualis.

motuum formale theologiae. Unde in theologo qui sit hereticus formis non remanet habitus S. Theologiae ut est qualitas mentis, sed remanent solum diversae idae materialiter coordinatae ex motu humano, simul cum pertinacia in haeresi.

In hoc casu ille apparet quid sit haec qualitas mentis seu intellectus.

2<sup>um</sup> *Corollarium*: Tunc sunt virtutes distinctae quot sunt habitus distincti speciebus distincti, nec plus, nec minus. R. contra, sapientia modernis inavertito considerant partes integrantes unius scientiae ac si essent diversae scientiae: v.g. dogmatica, theologia moralis, exegetica, etc. In una eademque scientia possunt esse multae partes, sicut cum illius plures: v.g. pars inductiva, ut theologia positiva, et pars deductiva, ut theologia speculativa. At si omnia specializatione separantur ab invicem, destruitur unitas et vita ipsius habitus intellectus. Tunc synthesis fit impossibilis, et multae difficultates quoad relationes harum scientiarum, quae quidem difficultates solvi nequeant, nisi sub directione superioris habitus, cuius partes integrales et quasi materiales inavertito separatae sunt.

#### Art. V. — UTRUM IN VOLUNTATE SIT ALIQUIS HABITUS.

Responsio est affirmativa.

Conclusio: *Operari in voluntate ponere aliquem habitum, quo bene disponatur voluntas ad suum actum.*

Probat: 1<sup>o</sup> *Auctoritate Aristotelis*, qui ponit iustitiam in voluntate; nam per hanc virtutem voluntas iusta. (cf. *Ethic.*, I, V, c. 1).

2<sup>o</sup> *Ratione*: Omnis potentia quae diversimode ordinari potest ad agendum, iudiget habitus, qui bene disponatur ad suum actum. Atque habitus diversimode iudiget potest ad agendum; una enim virtus determinatur solum ad bonum universale, non ad istud vel illud particulare bonum facientium (cf. ad 1<sup>um</sup> et ad 3<sup>um</sup>). Ergo oportet in voluntate ponere aliquem habitum, v.g. iustitiam, et in ordine super naturali caritatem, spem, religionem, etc.

Ad minorem: Voluntas quidem statim de se sequitur rationem in bono proprio; sed ut tendat viam in bonum alterius secundum rectum rationem, indiget frequent motu seu directione rationalis ad eundem finem (cf. *Intra*, I, II<sup>a</sup>, q. 56, a. 6).

Confirmatur: Aristoteles in 1<sup>a</sup> de Anima, c. 4, Comm. 8, Thom., I, dicit: « Habitus est quo quis agit cum voluerit ». Aliis verbis: *Utinam habitus quando volumus*. Ergo principaliter habitus dependet a voluntate, sicut quoad eorum exercitum.

Ad 2<sup>um</sup>: Si voluntas esset agens tantum, ut intellectus agens, in eo non esset habitus; sed voluntas ut quiescat viis appetitum est motus et motus. Nam etiam in suo primo actu voluntas movetur obiective a bono ab intellectu proposito, et postea ipsa se movet ad

alios suos artus. Sic virtute intentionis animi voluntas se movet ad meliorem electionem; et hoc modo generatur habitus, prout voluntas ut movens disponit ad aliquid voluntatem ut motum, ut infra dicitur, q. 51, a. 2.

#### AUT. VI. — UTRUM IN ANGELIS SIT ALIQUIS HABITUS.

*Responsio est affirmativa.*

**Conclusio:** In angelis sunt habitus operativi, praesertim ad Deum cognoscendum et diligendum, et est in ipsis habitus entitativus gratiae sanctificantis.

Insuper in eis, per modum habitus, sunt species intelligibiles naturaliter inditae ad cognoscendum alia a se, cognitione distincta.

**Ratio est:** quia quoniam angelus naturaliter et sine habitu intelligit propriam essentiam, remanet tamen in potentia, praesertim ad Deum supernaturaliter cognoscendum et diligendum, et sine speciebus intelligibilibus non posset cognoscere alia a se, nisi prout similia sunt sibi, et non in eo quod est in illis proprium. Sic in angelis naturabilibus erant plures habitus, scilicet fides, spes, caritas; et tunc in angelis beatis remanet habitus gratiae sanctificantis et caritas. Visio beatifica est actus per modum habitus, prout est permanens.

#### Conclusio generatis Qu. 50<sup>ae</sup> De subiecto habituum:

*Habitus operativi* necessarii sunt in facultatibus quae indigent determinari ad bene utrumque; non vero in facultatibus iam determinatis ad unum. Utile sunt in voluntate (iustitia), in intellectu (sapientia, scientia, etc.), in appetitu sensitivo (fortitudo, temperantia) et in sensibus internis prout sunt sub imperio rationis et ad diversa ordinari possunt. Non vero sunt habitus in potentis ad unum determinatis, scilicet in vegetativis, et in sensibus externis.

*Habitus entitativus* est in corpore hunc dispositio secundum sanitatem vel pulchritudinem relate ad animam, non vero in essentia animae, nisi ipsa ordinetur ad aliquid altius, et sic per gratiam sanctificantem ad Deum finem supernaturalem ordinatur.

#### Qu. II. — DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM.

Divisio questionis clara est: 1<sup>o</sup> utrum aliquis habitus sit a natura; 2<sup>o</sup> utrum aliquis habitus creetur ex actibus; 3<sup>o</sup> utrum per unum artum possit generari habitus; 4<sup>o</sup> utrum sint habitus infusi.

#### AUT. I. — UTRUM ALIQUIS HABITUS SIT A NATURA.

Quoad hanc questionem fuit duplex error. Primus error per excessum est innatismus, v.g. Platoni et Cartesio, secundum quoniam ideae nostrae, saltem primariae, sunt naturaliter inditae et non abstra-

ctae a sensibus, ita ut saltem prima rationalia principia sint proprie naturaliter indita. Leibnitz dicit etiam haec prima principia esse in nobis saltem virtualiter ante cognitionem sensitivam. Pro Leibnitz virtualitas est quid modicum inter potentiam et actum exercitum; est quasi actus impeditus.

Ex altera parte sensualistae seu empiristae non admittunt essentialem distinctionem inter intellectum et sensus internos. Aliis verbis, non agnoscunt superiorem absolutam naturam intellectuales, et ideo reducunt idem ad imaginem compositam cum nominibus communibus adiecto, iudicium et ratiocinium ad associationes et successiones empiricas. A fortiori sensualistae haec admittunt. Isti autem refutantur notando quod etiam optimi formati nequeant suam pipam ardescere cum flammis sui ingenii, etiam si sint valde intelligentes.

S. Thomas, secundum doctrinam Aristotelis, hos duos expressus riat.

In corpore articuli, autemque ad solutionem veniat, S. Thomas dat divisionem secundum quam aliquid potest esse multipliciter naturale; scilicet:

1<sup>o</sup> Aliquid potest esse naturale secundum naturam speciei; v.g. homo est rationalis.

2<sup>o</sup> Aliquid potest esse naturale secundum naturam individui; v.g. Socrates est sanus sua complexione. Et hoc dupliciter, scilicet ut totaliter a natura; v.g. sanitas naturalis in Sorrento; vel ut partim a natura; v.g. sanitas in Sorrento per artem restituta.

Secundum hanc divisionem facile intelligitur quomodo habitus possunt aut non possunt esse in hominibus a natura.

Habitus naturaliter	utroque a natura: prout habitus operativus sed habitus entitativus v.g. sanitas humana.	
	secundum speciem	habitus primum pertinet phorem.
	partialiter a natura	sanitas virtutis.
	totaliter a natura: nullus habitus operativus sed habitus entitativus, v.g. sanitas Sorrenti.	
secundum individuum	utroque a natura: prout habitus operativus sed habitus entitativus, v.g. sanitas Sorrenti.	
	partialiter a natura	habitus primum pertinet phorem.

In articulo sunt tres conclusiones:

1<sup>a</sup> **Conclusio:** Sunt in homine aliqui habitus entitativi, totaliter a natura, sive specifiati, ut sanitas hominis, sive individuali, ut sanitas naturalis Sorrenti; et alii partim a natura, partim a principio extrinseco, ut sanitas per artem restituta; et hoc sive in homine



in genere (nam quaedam segititudines non nisi per ortem sanctorum) sive in individuo.

Hæc conclusio probata remittit a posteriori per exempla allata.

2<sup>a</sup> Conclusio: Numquam in homine habetur operabilis nisi totaliter a natura, neque quoad naturam speciei, neque quoad naturam individui.

Sic homo differt ab angelis, qui habent species intelligibiles naturaliter intellectus, quod non competit naturæ humanæ, ut probatum est I<sup>a</sup> q. 55, a. 2 et q. 84, a. 3, quia intellectus humanus naturaliter unitur sensibilibus, prout est infans intellectus, cuius objectum proprium est infinitum intelligibile, obumbratum in sensibilibus. Sic per se sensus sunt propter intellectum, quamvis per accidens eum aggravent (I<sup>a</sup> q. 76, a. 5). Et de facto cæcus natus nullam habere potest de coloribus notitiam.

Hæc secunda conclusio est contra innatistam, qui non satis servat distinctionem inter intellectum humanum et intellectum angelicum.

3<sup>a</sup> Conclusio: Nulli in hominibus aliqui habitus operativi, partim a natura et partim ab exteriori principio, sive agatur de natura speciei, sive de natura individui.

Sic, quoad naturam speciem, in intellectu est habitus primorum principiorum partim a natura, nam «ex ipsa natura anime intellectus convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars (absque obscuro seu inquisito medio) cognoscit quod mane totum est majus sua parte; et sic de aliis», v.g. ens non est non-ens, aliquid est aut non est.

Hæc adhesio est naturalis et non est postulatam libere advoicam, ejus oppositum non implicat.

Hæc est contra empirismum vel sensualismum, qui reducit prima rationis principia ad associationes empiricas reiteratas hereditate confirmatas, quæ valeant solum in ordine phœnomenali. Sic tolleretur necessitas absoluta et vix transcendens primorum principiorum ad profundum existentium Dei.

Ut Cajetanus notat non oportet intelligere quoad hunc habitum primorum principiorum, quod una pars ejus sit a natura, et altera pars sit ab exteriori principio; nam habitus est indivisibilis qualitas intellectualis. Neque intelligendum quod hic habitus sit totaliter a natura, sed impeditur, propter absentiam notitiam terminorum. Sic reserit innatismus et intellectus noster non esset nisi initio *tabula rasa*. Infans scilicet intellectus cui respondet infinitum intelligibile rerum sensibilibus. Sed intelligendum est quod sicut *nature* est actus naturalis anime adveniente alimmo secoto, ita notitia habitualis principiorum *naturaliter inest* anime, advenientibus ab extra terminis. Ita quod ad intelligibilem presentiam terminorum, absque discursu, intellectus est hoc quod ab anima, sub lumine intellectus agentis, *fluit* in intellectu possibili *qualitas* illa quæ est habitus principiorum. Et ut semel effluxit, semper perseveret, quamvis non exeat in actum, impedita phantasia.

Ita intelligendum est hæc S. Thomas proposito, quæ sæpe in suis operibus inveniuntur: «Prima rationis principia sunt nobis naturaliter inest» (cf. I<sup>a</sup> q. 79, a. 12).

Sic vitantur simul et innatismus, qui mere a priori et sine fundamento ponitur, imo contra experientiam et naturam compositi humani; et ex alia parte sensualismus, qui negat superioritatem essentialem nature intellectualis relate ad sensus et ad phantasiam.

In voluntate humana est aliquid simile; non tamen est id eadem propter habitus partim a natura; sed in ipsa inclinatione voluntatis ad bonum universale a ratione propositum sunt *seminata virtutum*, seu radix ex qua procedere debent postea virtutes justitiæ, temperantiæ, fortitudinis, quæ sunt vel in voluntate, vel in appetitu sensitivo ut voluntati subest.

Hoc bene explicatur a Cajetano. In voluntate non est habitus partim a natura, sicut in intellectu. Ratio disparitatis est quod «intellectus nisi aliqui specie determinetur, nihil intelligere potest. In voluntate autem, et universaliter in appetitu, non est opus ista determinatione, quoniam ipsa natura appetitus... est inclinatio in objectum proprium» (cf. *Supra*, q. 59, a. 5, ad 3<sup>am</sup>: «Voluntas ex ipsa natura potentie inclinatur in bonum rationis»). Tollit tamen habitus justitiæ ad volendum bonum ultimum, seu alteri debitum, ad vincendum inordinatum amorem proprium.

Denique, ut dicitur in secunda parte tertiæ conclusionis, in hominibus sunt aliqui habitus operativi, partim a natura indrilihi, partim ab exteriori principio. Ita «molles carnes» sunt bene dispositi ad intelligendum, ex parte organorum sensuum et imaginabilium, sicut etiam aliqui nascentium poete. Ita etiam quilibet naturaliter sunt dispositi quoad appetitum ad veritatem ont ad mansuetudinem.

Ex hoc articulo retinendum est præsertim quod est in intellectu nostro habitus partim a natura, partim ab exteriori principio, scilicet habitus primorum principiorum speculativorum et habitus primorum principiorum practiceorum qui vocatur *symplicitas*; cf. I<sup>a</sup> q. 79, ad 11, 12.

Vidimus infra quare specifice distinguantur hi duo habitus secundum suam objecto formam, scilicet verum nim operabile et hominem operabile, sub ratione veri.

Ad 3<sup>am</sup>: Ex hoc quod aliqui habitus sunt naturales (saltem partim a natura) non sequitur quod omnes sint naturales, quia v.g. per scientiam, cognitis terminis conclusionis obtineatur, non statim a natura intellectus finit notitia, sed requiritur inquisitio mediis demonstrativi. Ideo hic habitus erit proprie æqualis.

## ART. II. — UTRUM ALIQUIS HABITUS CAUSETUR EX ACTIBUS.

In hoc articulo S. Thomas ostendit quædam pars veritatis invenitur in aliabus theoriis ad locum oppositis de natura et causa habituum.

Ut diximus in introductione huius tractatus, quidam dicunt quod habitus causatur ex *passivitate* subjecti, talem modificationem suscipiente, sicut, propter lucertiam materiei, modificationes in ea recepte permanent, si non tolluntur a causa extrinseca. Alii dicunt, e contra, quod habitus causatur ex *activitate*, a repetitione actuum, quod experientia constat, fabricando ut faber.

S. Thomas respondit se non ignorasse hoc problema adhuc inter modernos agitatum. Hoc apparet ex objectionibus articuli.

Tres sunt objectiones quae ponuntur in favorem theoriae passivitate. Etenim:

1<sup>a</sup> Omnis qualitas causatur in aliquo subjecto in quantum est aliquid susceptivum. Alqui agens ex hoc quod agit non recipit aliquid, sed magis ex se aliquid emittit. Ergo habitus, qui est qualitas quedam, non causatur ex actibus.

2<sup>a</sup> Si aliquis facultas per suum actum causaret in seipsa habitum, esset simul movens et mota, quod est impossibile; aut si aliquid esset simul caleficiens et calefactum secundum idem.

3<sup>a</sup> Effetus non potest esse nobilior suae causa. Sed habitus est nobilior actu habitum precedente; nam utiliores reddit actus. Ergo habitum produci non potest ab actu precedente.

Sed contra, affirmat Aristoteles quod habitus virtutum et virtutum ex actibus causantur, ut dicitur in II *Ethicae*, cr. 1 et 2; quod constat etiam experientia.

In corpore articuli S. Thomas ostendit quid verum sit in utraque theoria, quia alius uscrudit. Non enim eas conciliat secundum modum opportunum vel relictum, assumendo quasi arbitrarie aliquid ex una theoria, aliquid vero ex altera; sed ascendit ad superius principium, in quo vere conciliantur diversi realitatis aspectus.

Sunt duo conclusiones:

1<sup>a</sup> Conclusio: In agendo in quo vel solum actuum principium sui actus, non potest aliquis habitus consensu ex proprio actu.

Probat. 1<sup>o</sup> Auctoritas Aristotelis dicentis quod res naturales, ut sunt lapides et plantae non possunt aliquid contrahere vel dissolvere (II *Ethicae*, iult., citatum in corpore articuli).

2<sup>o</sup> Ex experientia pariter constat. Est enim factum quod lapides et plantae habitus non acquirunt ex repetitione actuum: V.g.t., lapis semper eodem modo emittit, et planta semper eodem modo recipit secundum vim nutritivam vel vim determinatam ex natura sua.

Ad corroborandam hanc primam exclusionem offerri potest prima et secundum argumentum objectionum, quae in solutionibus conceduntur quoad primam conclusionem. Nam agens in quantum agens non recipit aliquid; quod optime videtur in responsione ad 3<sup>am</sup> et idem secundum idem non potest esse movens et motum, ut dicitur ad 3<sup>am</sup>.

2<sup>a</sup> Conclusio: In agendo in quo vel principium actuum et principium passivum sui actus, aliquis habitus potest consensu ex proprio actu in principio passivo, non in principio activo.

Probat. 1<sup>o</sup> Ex experientia: In homine actus appetitivus facultatis procedural ab ea secundum quod ipsa movetur ab intellectu obiectum representante. Sic causatur ea voluntate habitus iustitiae, in appetitu sensitivo temperantia et fortitudo; secundum quod appetitus magis magisque modificatur a ratione dirigente acquiritur participatio rationis in appetitu. Item actus intellectus quo ratiocinatur de conclusionibus, procedit ab eo secundum quod ipse intellectus magis a magis modificatur sub directione principiorum. Hoc magis acquiritur facilitatem ad recte demonstrandum in tali vel tali materia.

2<sup>o</sup> Ratione: Omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Atqui in homine sunt facultates quae moventur vel ab actu, vel a seipsis jam in actu sub alio aspectu. Ergo in homine ex multiplicatis actibus ratiocinatur habitus in potentia moti, sicut habitus virtutum in appetitu agito a ratione et scientia in intellectu prout moventur hae a principijs. Sic Aristoteles dicit quod appetitus sit rationabilis per participationem.

Ad 3<sup>am</sup>: Explicatur quomodo actus possit generare habitum, qui nobilior esse videtur sua causa.

Scilicet, actus praecedens habitum, in quantum procedit a principio activo, a nobiliori principio procedit quam sit habitus generatus. Ita ipsa ratio est nobilior principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitivae per actum repetitionem generatus, et intellectus principiorum nobilior est principium quam scientia conclusionum. Sic habitus virtutis moralis in appetitu est quidam participatio rationis, sicut habitus scientiae est quaedam participatio intellectus principiorum principiorum.

Ex hoc articulo multa deduci possemus revelant quod formationem et educationem spiritus.

1<sup>um</sup> Corollarium: Adhuc non est satis examinatum (II, q. 117, a. 1). Hoc est contra Platonem qui distingue meclab inter virtutem in potentia et scientiam in actu, et existimabat scientiam jam in actu praexistere in mente discipuli sed quasi obnubilatum. Ita ut augeret, juxta ipsam, nihil aliud foret, per melleitiam Socratis, quam dulcere in remissionem eorum quae jam prius sunt rugula, in praesentia vita quinarum ante eam rationem iam magiore.

2<sup>um</sup> Corollarium: Magister vel educator vo perfectus operatur quo magis reducit virtutem propositam ad altiora et universalia principia, quia sub influxu huius principium principium discipulus acquirit habitum scientiae et sapientiae ad res profundae cognoscendas ex causa omnium necessarii et subordinatis. Ita magis magister, ut Platon, Aristoteles, quaedam naturalium revelationem attulerunt.

1. Hoc nobilium est vel educationem seu formationem habitum in mente discipulorum.

Per oppositum quasi nulla formatio intellectualis necipitur si magister, more positivistarum vel empiristarum, proponit solum facta singularia vel generalia, usque illuminatione principum. Sic haberetur solum pars empirica et materialis scientiae, non ejus pars formalis. Et tunc synthesis esset impossibilis. (Cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 156).

Propterea valde differt instructio si fiat secundum principia positivismi aut secundum suum intellectualismum. At certe non est perveniendum ad extremam oppositum, scilicet ad intuitum Platonis, secundum quem *adducere nihil aliud est quam remanere* (cf. I, q. 117, n. 1).

**3<sup>um</sup> Corollarium.** Tres sunt ergo principales theoriae praedegogicae circa formationem intellectuale, nempe theoria traditionalis Aristotelis et S. Thomae, intuitivus Platonis et empirismus.

Theoria traditionalis fundatur in hoc quod intelligentia humana est ultima intelligentia cui correspondet intuitum intelligibile in sensibilibus obumbratum. Contra hoc peccat per excessum Plato; per defectum vero peccant empiristae.

#### ART. III. — UTRUM PER UNUM ACTUM POSSIT GENERARI HABITUS.

**Status quaestionis.** — Videtur quod per unum actum possit generari habitus: ubi 1<sup>o</sup> per unam demonstrationem rursatur scientia, saltem de non conclusionem; 2<sup>o</sup> unus actus valde intensus aequivaleret multis aliis actibus minus intensis; ergo potest habitum causare; 3<sup>o</sup> ex uno actu contingit hominem inferri vel sanari, regrediendo autem est habitus sicut sanitas.

*Sed contra* est id quod dicit Aristoteles in *1 Ethic.*, c. vii: « Si- cut una sola hirundo ver non facit, nec una dies, ita utique nec bea- tum seu felitem una dies, nec paucum tempus ». Beatitudo autem est operatio secundum habitum perfectae virtutis. Ergo habitus vir- tutis non causatur per unum actum.

Responsio est cum distinctione secundum diversas habitus in diversis potentis. Cf. Joannem a S. Thomae.

In omni articulo sunt tres conclusiones, in quibus S. Doctor distincte respondet ad quaestiones secundum diversitatem habituum in subjectorum.

Responsio ergo est negativa circa habitum potentiae appetitivae; affirmativa circa habitum potentiae apprehensivae; negativa quoad inferiores vires apprehensivae; affirmativa circa habitus corporales. v.g. ad sanationem aegri.

**1<sup>a</sup> Conclusio:** In potentia appetitiva habitus virtutis non potest generari per unum actum, sed per multos.

*Probat:* Ad hoc ut qualitas quaedam difficile mobilis causetur in passivo (quod requiritur ad generandum habitum) oportet quod actum totaliter vincat passivum ut passivum feratur, ut in plu-

bus, in bonum humatum. *Aliqui* principium activum, quod est ratio, non potest totaliter supervincere appetitivam potentiam per unum actum, quia potentia appetitiva multipliciter in diversa objecta particularia tendere potest et secundum diversas circumstantias. Ergo ut potentia appetitiva feratur, ut in pluribus per modum naturae, in bonum conformiter ad rectam rationem, oportet actum frequen- tate.

*Major declaratur* in aliquo exemplo citato, quod quidem saepe adducitur etiam a S. Joanne a Cruce, scilicet: ignis non potest statim vivere totaliter suum combustibile; nempe non etiam ipsum inflammatur, sed paulatim abicit contrarias dispositiones, v.g. humiditatem, ut sic totaliter ipsum rursus, similitudinem etiam ipsi in- primat.

S. Thomas in quest. disput. *De Virtutibus in communi*, a. 9, ad 11<sup>am</sup>, alind citat exemplum ab Aristotele adductum scilicet gut- turum pluviae, et simul explicat quomodo plures actus possint unum habitum generare, cum ipsi tamen non sint simul ut simul operentur. At S. Doctor quid prius actus facit aliam dispositionem; se- cundus vero actus inveniens materiam dispositam, eam magis dispo- nit, et tertius actus pariter, ima adhuc amplius. Sic ultimus actus, agens in virtute praecedentium, generationem habitus complet, sicut aeritit de multis guttis cavandis lapidem.

Haec major fundamentalis totius articuli probari potest non so- lum per exempla, sed etiam

*A priori.* Etenim qualitas et speciatim habitus determinat poten- tiam ad bene vel male agendum, et haec determinatio debet esse *difficile mobilis*, ut distinguatur a simplici dispositione. Unde ad hoc quod haec qualitas vel habitus causetur in passivo, oportet quod actum totaliter vincat passivum. v.g. determinet firmiter potentiam ad bonum honestum. Non quidem necessarium est quod determinet eam in- fallibiliter ad ipsum artum virtuosum; remanet enim libertas, quae non transiit infallibiliter nisi a Deo clare viso; sed necesse est quod actum determinet potentiam appetitivam *habituiter*, ut scilicet feratur ut in pluribus per modum secundae naturae in bonum honestum, in tali materia. Nam quodvis *anagogice* est, *talis finis vide- tur ei* (convalescens). v.g. humilis videtur convalescens in omnibus hu- militer agere.

*Minor probatur* ex hoc quod facultates appetitive multipliciter in diversa bona tendere possunt et secundum varias circumstantias: v.g. in quibusdam circumstantiis agendum est praesertim humiliter, in aliis praesertim magnanimitate, et magnanimitas non est ambitio, sicut humilitas non est pusillanimitas. Unde ratio dirigit non po- test potentias appetitivas totaliter determinare per unum actum, qui fit circa aliquod particulare bonum, in his circumstantiis: sed requi- runtur multi actus ut generetur habitus, v.g. humilitatis cum ma- gnanimitate connexus. Hic habitus est quasi *secunda natura* et quasi lex interior ipsius facultatis. Unde est quaedam analogia inter leges naturales, quae ut in pluribus applicantur, et habitus virtutum. *Ecce*

naturae sunt quod consuetudines naturae sub directione sapientiae Dei, et in eis est quidam intelligibilis participata, sicut in virtutibus moralibus est rationabilis participata.

1<sup>um</sup> Corollarium: Iden videmus non potest per suum actum acquirere virtutem iustitiae. Voluntas quidem statim de se sequitur rationem in bonum proprium; sed ut leedat alium in bonum alterius se videmus rectam rationem, indiget frequenter motione rationali.

Item quod acquisitum virtutem religionis, quae sic magis fortior est in christiano post multos annos, quam iustitia, quamvis fortiori non sit amplius deusio sensibilibus.

Item appetitus similis, in quo sunt temperantia et fortitudo, mansuetudo, patientia etc., non statim vincitur, et antequam inducatur firmus habitus, requiritur in voluntate continentia ad non rursus succedendum inordinatis motibus sensibilibus. Et haec continentia non statim acquiritur.

2<sup>um</sup> Corollarium: *Habitus, quoniam plures indiget actibus, ut generetur, per priores actus non generatur, sed per ultimum.* Priores autem actus disjuncti tantum subiectum ad ultimum, et rursus quendam qualitatem, quae ad speciem dispositivam pertinet dicit Joannes, a S. Thom., fol. 81, 4-6 sqq.

Alli dicunt quod huius habitus sunt in via generationis, nondum vero in statu habitus. Cf. 11-11<sup>a</sup>, q. 24, a. 6, et 2<sup>um</sup>, et in quest. disput. De Virtut. in comm., ubi, 3, 9 ad 11<sup>um</sup>.

Joannes u S. Thom., fol. 82, p. 13, tenet quod dispositio illa priusmodi actibus generata nondum est habitus in ultimo gradu, quia huiusmodi actus generatur habitus, sed exigeretur tantum, et ideo non distingueretur ab habitu sententia, quod de se potest nihil actu generari, ut in secundo respondendo dicitur. Haec igitur dispositio nondum est proprie habitus, quia unum est de se qualitas diffinitiva habitus, sed disjuncta ad habitum, sicut melitudo lapidis ad ejus rationem. Cf. de hoc Joannes, a S. Thom., ibid.

Semper in hoc est eadem difficultas seu illius mysterium: scilicet supremum infini attingit infinitum supremum; et valde difficile est in concreto dicere nihilum vel supremum dispositivum et infinitum habitus, sicut etiam difficile est dicere nihilum vel supremum ritas vegetative et intellectus ritus sensibiles. Sic e.g. apocie est animal, quod plures tamen consideraverunt ut plantam. Item in moralibus difficile est dicere nihilum cessat restrictio latius mentalis, et evident inceptu restrictio stricte mentalis quae est inordinata. Attamen nonobstante hinc diffinitate in concreto, verum est quod specie distinguuntur vita vegetativa et vita sensitiva, ut restrictio latius mentalis, quia huius est, et restrictio stricte mentalis, quae est intellectiva.

Aliquid simile est dicitur novam addiscentiam linguam. Certo tempore necesse est habitus; cognoscuntur solus quidam verbum: impossibile est legere ut loqui in hinc lingua; et postea huiusmodi in perfecte legere et loqui. Tunc solum inceptu habitus; antea erat solus dispositio.

2<sup>a</sup> Conclusio: In intellectu habitus scientiae potest causari ex uno rationis actu; non vero habitus opinativus.

Probat<sup>ur</sup> 1<sup>a</sup> Pars: Unum propositio per se nota convincit intellectum ad assensum ad illam conclusionem. Et, et diximus in majori fundamentum, in passim, quod per unum actum vincitur, per nam autem generatur habitus. Ita in ordine physico per unum scintillam electricam statim producit combinationem chimicam et explosio.

Idem concluditur prima objecto, secundum quia per unam demonstrationem scientia causari potest, quae postea intensius angelus sicut et extensive secundum applicationem ad alios conclusiones.

Sic ultimum prima, vix auditis expositionem doctrinae S. Thomae de subordinatione causarum secundum et ipsius voluntatis humanam et primam causam, statim potest esse profunde coarsitus in fortitudine principii.

Attamen, ut notat Joannes a S. Thom., fol. 77, p. 4, ad prompte exercendum hunc habitum scientiam, necesse non acquiritur, requiritur multiplicatio actuum ex parte subiecti: scilicet prout exercitum huiusmodi habet decepta a virtutibus sensibilibus, quorum operationes nequeunt cito erui acriari. Sic, e.g., memoria non statim habetur.

Unum generaliter potest non veln habitus metaphysicus: si quis bene videt qual objectum formae et adaequatum intellectus non est ens coloratum, ens dulce, ens sonorum actus quid huiusmodi, sed ens ut ens, et si statim percipit quod prima rationis principia sunt principia entis intelligibilis, huiusmodi supra sensus et imaginationem, ne propterea sunt absolute necessaria et universalis. Idem et bene percipitur prima veritas ordinis inventiva in eis ordinis analytici statim generatur habitus. A fortiori si statim bene percipitur prima veritas ordinis synthetici et descendens, nam quod Deus solus est ipsum esse subsistens, et quod in solo Deo reseruit et esse sunt idem.

Huiusmodi dicitur inter metaphysicos, quorum non est habitus, sed in ascensionis philosophiae, altera vero superiora, in rationalia.

Partiter aliquando ex solita profunditate intelligentia aliorum quoniam, habitus utelidit luseudur.

2<sup>a</sup> Pars secundae conclusionis probatur: Habitus opinativus debet causari ex pluribus actibus, quia intellectus non convincitur per unum solum propositum probabilem. Haec sufficit quidem ad unum actum apud alium generandum, unum autem ad habitum.

3<sup>a</sup> Conclusio: Quoniam ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est reseruit actus plures reiterari, ut aliquid firmius memorie imprimatur.

1<sup>a</sup> probatur hoc ex experientia et auctoritate Aristotelis.

Clare huiusmodi notat huius S. Thomas quod Aristoteles vocat intellectum passivum (qui non est idem ad intellectus possibilis) rationem partivorem seu via cogitationem cum memoria et imaginatione. Haec tria expressa a intellectus passivum a in huiusmodi explicetur ab ipso Aristotele, De Anima, in, r. 5, lect. 19. Et, ut notat Kellius (hinc in suo Comm.) facile est referre ad quod Philosophus dicit ibidem,



quod nempe intellectus passivus corrumpitur, quia tales vires sunt in organis corporeis et per consequens cum corpore corrumpuntur. Plures hoc male intellexerunt et putarant, ut Averroes, quod eandem Aristotelem etiam intellectus possibilis corrumpitur, et ideo impossibile est immortalitas personalis. At hoc est confundere intellectum possibilem cum ratione particulari, quae est supremus sensus internus sub directione rationis.

2<sup>a</sup> A priori probatur etiam haec tertia conclusio. Quia ad hoc probationem reducit: Potentia spiritalis, organum non passivum, immobilitate et firmitate recipit: nempe scientia causari potest non actu; non sic autem potentia organica, quia materia est principium corruptionis, propter etiam indeterminatorem et aptitudinem ad plures formas. Utile in diversis hominibus diversimode corporaliter dispositis, imaginatio aliter et aliter recipit, sicut etiam memoria ulter et ulter retinet. Cf. Aristotelem (*Iudex operum* ad v. *Memoria*).

Aristoteles dicit in II de Anima, et in lib. de Memoria, quod in memoria, quae unitur organo, immensetur electio, non facilius aliquid imprimitur, sed impressum bene conservatur. Et e contra, in memoria quae unitur organo, praesertim humido, facilius quidem aliquid imprimitur, sed facilius etiam amittitur, sicut si aliquid imprimeretur in aqua et non in silice. Haece oppositio inter siccum et humidum, quoad indolem physicam, ea est quae saepe invenitur inter homines siccios, qui montes et loca arida habitant, et homines pingues, qui sunt in planitie foecunda et humida. In montibus magis servantur traditiones. Montani sunt fideles, conservatores, tenaces.

4<sup>a</sup> Conclusio: *Habitus corporales possunt causari ex uno actu, si actum fuerit magis virtutis.*

Probatur per exemplum. Sic malleum fortis statim inducit sanitatem, quae est habitus eadem lato sensu, ut dictum est q. 50, a. 1.

Item, ut notat Koellin, in suo Comment. agere in corpore potest unico actu corrumpere dispositionem priorem bonam, et inducere aliam, v.g. aegritudinem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Ad 2<sup>am</sup>: Concedendum est quod si multum intendatur unus actus, poterit esse etiam habitus in aliquo potentia quae contrariam dispositionem non habet.

Corollarium: Patet ex dictis magnam esse differentiam inter instructionem et educationem.

Instructio in scientiis exactis elementaribus, ut mathematica, brevior, ceteris ibi potest, quia generari potest habitus mathematicae ex uno actu.

Sed educatio sensibilibus et voluntatis multum requirit exercitationem et exemplum in familia. Utque quam maxime errant illi qui hodie volunt dare eis prae educationem religiosam, expectantes ad hoc statum adultum, in ipsa praevi ex seipsa rationaliter eligant

religionem quam convenientem crediderint; tunc erunt omnino inulscipinati et eligent irreligionem aut perversam euperstitionem. Hoc idem esset ac nolle dare pueris alimentum, ut expectetur adulta aetas qua ipsi sibi alimentum conveniens eligant. Nam « non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod egreditur de ore Dei » (*Deuter.*, VIII, 3).

#### ART. IV. — UTRUM ALIQUI HABITUS SINT HOMINIBUS INFUSI A DEO.

Responsio est affirmativa. Patet de fide secundum Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 8: « In ipsa justificatione cum remissionem peccatorum, haec omnia simul infusa accipit homo... fidem, spem, caritatem, etc... ».

Siclicet fide certum est aliqui donum et virtutes vobis a Deo infundi, quae sunt qualitates in animo seu in ejus potentia permanentes inherentes; ceteris forte non est idem certum quod qualitates illae sint veri et proprie dicti habitus.

BALGAP, de Gratia, diss. IV, n. 3, tenet quod non est de fide, quoniam est certo tenendum, gratiam sanctificationem esse etricte et philosophice qualitatem et habitum, quia Concilia tum Tridentinum quam Vienneuse consulto abstinuerunt a vocibus « qualitas » et « habitus ». Unde videtur quod ille fidei satisfaceret qui teneat gratiam sanctificationem esse deum habitum internum (distinctum ab actu) animae permanentem inherens, sive sit proprie et philosophice qualitas seu habitus sive aliquid aliud.

In corpore articuli est duplex conclusio, prout distinguuntur habitus per se infusi, nempe illi qui non nisi a Deo per infusionem produci possunt, et virtutes supernaturales, et habitus per accidentem infusi, qui possunt per se acquiri ex repetitione actuum, ut cognitio linguae extraneae divinitus Apostolis datae.

1<sup>a</sup> Conclusio: *Habitus supernaturales non possunt haberi nisi per infusionem, non vero per repetitionem actuum.*

Probatur: Habitus debent esse proportionati ad finem ad quem disponent. Atqui finis supernaturalis excedit facultatem naturalem, seu actus naturales etiam reiteratos. Ergo habitus ad hunc finem disponentes non possunt esse nisi per infusionem.

Hoc verum est etiam de supremo angelo, etsi ab eterno creatus fuisset et semper potuisset actus naturales magis ac magis intensos elicere.

2<sup>a</sup> Conclusio: *Atque sunt habitus per accidentem infusi, ut donum linguarum, scientia geometriae infusa, vel alia scientia, quae naturaliter acquiri potest.*

Ratio est quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis. Sic in Adam prout creatus est in etate adulta, plures habitus erant per accidentem infusi.

1<sup>um</sup> Corollarium: Unde speciei distinguuntur habitus per se infusi et habitus per accidens infusi. Nam habitus per accidens infusus, ut geometria infusa, est ejusdem speciei ac habitus nequisitus, sicut oculi illi esse nullo et oculi aliorum. Dum, e contra, habitus per se infusi sunt « essentialiter supernaturales », ut Cajetanus, scilicet supernaturales quoad essentiam, quicquid dicant aliqui interpretes, juxta quos Cajetanus dixisset fidem nostram infusam esse solum supernaturalem quoad modum productionis suae. Id quod est supernaturale quoad modum tantum est habitus per accidens infusus, ut geometria infusa.

2<sup>um</sup> Corollarium: Habitus infusi sunt omnino necessarij ut melius supernaturales eliciantur a principio proportionato et connaturali. Attamen ante justificationem et infusionem habituum possunt esse actus salutares, nondum vero meritorij, sub influxu gratiae actualis, ut dicitur in tractatu de Gratia.

Objection (3<sup>a</sup> articuli): Sed actus provenientes ab habito infuso debent generare novum habitum ejusdem speciei; et sic essent in eodem subiecto duae formae ejusdem speciei; quod est impossibile.

Respondetur, ibid. ad 3<sup>um</sup>: Actus qui prodromuntur ex habitu infuso non causant uligem habitum, sed confirmant habitum praesistentem. Scilicet ex eis augetur habitus per accidens infusus; vel si habitus est per se infusus, ex eis habetur dispositio ad augmentum infusum, ut infra dicitur, et ipsum augmentum provenit a Deo.

#### Qu. LII. — DE AUGMENTO HABITUUM.

In ista questione sunt tres articuli, in quibus quaeritur: 1<sup>o</sup> Utrum habitus augeantur; 2<sup>o</sup> Utrum habitus augeantur per additionem; 3<sup>o</sup> Utrum quilibet actus auget habitum.

Hae quaestio est difficilis, sed magis incerti quoad praedictionem, quoad mentalitatem hominum et naturam. Ingenium enim naturale habetur non tam ex legibus extrinsecis, sed ex habitibus et ex dispositionibus hereditariis.

#### Art. 1. — UTRUM HABITUS AUCEANTUR.

Status quaestiois. — Videtur quod habitus non augeantur, nam: 1<sup>o</sup> augmentum dicitur de quantitate; habitus autem est qualitas; 2<sup>o</sup> habitus est perfectio quaedam; perfectio autem, cum importet terminum, non videtur posse recipere magis et minus; 3<sup>o</sup> augmentum qualitativum, si diceretur, esset alienum, quia non videtur esse in habitibus.

Sed contra est quod fides, quae est habitus, augetur, secundum illud Evangelii: « Dominus, augeat nobis fidem ». Pariter plures textus etiam possunt de augumento caritatis, v.g. 1<sup>a</sup> Petri, III, 13: « Crescite in gratia et in cognitione Dei ». Item, ibid., II, 2: « ... ut

in Christo crescatis in salutem ». Et ad Coloss., I, 10: « In omni opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei ». Item ad Ephes., IV, 15: « Crescamus per omnia in illo qui est caput Christus ».

Et est de fide definitum quod datur augmentum caritatis, Concilium Tridentinum: « Si quis dixerit justificationem acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, a. s. n. (Hexaen., 834); « Si quis dixerit... hominem justificationem bonis operibus, non vere mereri augmentum gratiae... a. s. n. (Denz., 842). Constat etiam experientia quod habitus acquisiti, sive virtutes actuales, sive scientie, augeantur.

Sed explicandum remanet quid sit hoc augmentum. Unde sit sequens conclusio.

Conclusio: 1<sup>o</sup> Quidam habitus augeri possunt secundum suam extensionem, ut scientia, quae sit major, prout ut novas se extendit conclusiones.

2<sup>o</sup> Omnes habitus possunt augeri intensive, secundum quod magis magisque participent a subiecto. Sic caritas fit magis intensa et scientia profundior circa conclusiones jam prius cognititas.

Fundamenta hujus demonstrationis sic proponuntur a S. Thoma:

1) Deendum est quod augmentum, primo ad qualitatem pertinet, cum de quantitate prius dicitur, analogice transferatur ad qualitates etiam spirituales, quae sunt formae accidentales. Non cognoscimus enim immutabile spirituale, sed solum ex analogia sensibilium, et in sensibilibus firmiter cognoscitur augmentum quantitatis seu magnitudinis, quod exacte mensurari potest, quum variatio quae sit in qualitate, v.g. in calore. Unde sicut dicitur quod altitudo hujus hominis est magna, seu perfectum relate ad naturam humanam, item aliam analogice aliquod est magis cultum vel magis laetum, ad indicandum quod aliquid perfectius et melius calefacit aut illuminat.

2) Perfectio autem qualitatis seu forme potest considerari dupliciter: 1<sup>o</sup> secundum ipsam formam, quae dicitur parva vel magna. V.g. parva vel magna scientia, quae extrahitur ad paucas vel ad multas conclusiones; 2<sup>o</sup> secundum participationem subiecti, prout aliquod dicitur magis vel minus sanum, vel aliquid dicitur profundior philosophus, etiam si non cognoscunt plures conclusiones philosophiae ipsam alter.

At circa hoc diversimode opinati sunt philosophi, ut notat S. Thomas. Et fuerunt de hoc quatuor opinionum:

1<sup>a</sup> Opinio: Plures et nil platonici dixerunt habitus secundum se augeri, prout sunt materiales et habent indeterminationem ex parte materiae. Si habetur major sanitas extensive quando totum corpus sanum est.

2<sup>a</sup> Opinio est illorum qui putaverunt habitus augeri non posse secundum se, sed solum magis a subiecto participari. Scilicet justitia ipsa non potest esse major aut minor, sed aliquis potest esse magis aut minus justus.

3<sup>a</sup> *Opinio*, media inter duas praedictas, est Stoicorum, juxta quos *aliqui habitus*, ut artes, scientia, etiam *secundum se*, seu *extensive augentur*, ad novas scilicet conclusiones; *alii vero habitus*, ut virtutes, *intensive non augentur*; virtutes augentur solum secundum participationem subjecti, nempe intensive.

4<sup>a</sup> *Opinio*: Quidam dixerunt *quodlibet et formas immateriales non recipere magis et minus*; *materiales vero formas magis et minus recipere*. Haec opinio quendam habet affinitatem cum prima; et videlicet quod tertia opinio Stoicorum maxime ad veritatem accedit et fere coincidit cum principiis Aristotelis a S. Thoma servatis: cf. I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 86, u. 1.

Ad veritatem autem manifestandam S. Thomas ascendit ad magnum principium de specificatione rerum et qualitaturn, scilicet:

*Illud secundum quod aliquid speciem sortitur, oportet esse finem et stabile, quasi indivisibile.*

Nam quaecunque ad illud attingunt et non supersant, sunt intra speciem; dum quaecunque ad illud non attingunt, vel illud superant, sunt in alia specie inferiori aut superiori. V.g. rationalitas est illud secundum quod hominem speciem sortitur, et est quid quasi indivisibile. Animalia, quae ad rationalitatem non attingunt, ad speciem humanam non pertinent; et vegeti, qui rationalitatem superant, pertinent ad superiores species. Item dicendum est de scientiis subordinatis, vel de virtutibus subordinatis, prout quilibet harum habet speciem determinatam. Propterea dicitur Aristoteles quod species rerum sunt sicut numeri in quibus additio vel diminutio variat speciem.

Ex hoc autem principio duo sequuntur, prout *qualitas* est vel absoluta vel relativa.

1) *Forma vel qualitas absoluta specificata a seipsa, non recipit magis et minus, nec augetur secundum se.*

Ita praesertim forma substantialis, v.g. anima humana, cuius rationalitas est constitutum indivisibile. Intra est animal bratum, supra vero est angelus. Et est aliquid simile in qualitatibus absolutis, ut colores<sup>1</sup>. Pictores hoc bene sciunt.

2) *Qualitas relativa specificata ab objecto seu termino ad quod essentialiter ordinatur, secundum se augeri potest, prout plus minusve accedit ad objectum; et tamen remanet eadem species propter unitatem objecti seu termini. Ita motus est secundum se intensior vel remissior in eadem specie. Ita etiam sanitas secundum se augetur secundum maiorem convenientiam ad naturam animalis.*

Ex hoc habetur prima pars conclusionis nostrae, scilicet: *Habitus quidam augeri possunt secundum se, seu extensive, prout ordinantur ad aliquid, et extendi possunt ad plura vel pauciora sub eodem objecto formali. Ita scientia ut secundum se major, prout sese extendit ad*

<sup>1</sup> V.g. albedo secundum se non accipit magis et minus; aliquid potest esse magis alba, sed non datur minor albedo, nec major, nam albedo minor non est pura albedo, sed albedo mixta cum alio colore, v.g. cinerea.

novas conclusiones. Ita pariter artes. Sic S. Theologia secundum se major fuit in fine saeculi XIII quam saeculo VIII.

Et in hoc bene dicebat Stoici, ut notat Joannes a S. Thoma (*de Habitibus*, index ad verbum «*extensio*», *Extensivius augmentum ut prout idem habitus sese extendit ad novum objectum materiale*, sub eadem ratione formali. Sic augetur secundum se: nam augetur secundum respectum ad suum specificativum, et sic intrinsece perficitur habitus ex parte objecti materialis.

*Hae extensionis augmentum continent habitibus discursivis, scilicet scientiis et artibus*, prout eorum objectum formale se extendit ad varia objecta materialia successively cognoscibilia, per novas conclusiones.

S. Thomas dicit infra, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 64, a. 1 et II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 24, u. 5, quod augmentum extensionis, seu secundum se, non *convenit virtutibus moralibus, sive acquisitis, sive infusis, nec caritati* (et, subjungit S. Joannes a S. Thoma, nec spei, nec fidei, nec habitali primum principiorum). Ratio est quia «*quicumque habet aliquam virtutem (moralem), puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quae temperantia se extendit; quod de scientia et de arte non contingit; et secundum hoc bene dixerunt Stoici*» (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 66, a. 1). Item, ut dicitur II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 24, a. 5: «*Minima caritas se extendit ad omnia illa quae sunt ex caritate diligenda*» Item de *Malo*, q. 7, a. 2. Etiam minima spes se extendit ad omnia quae sunt speranda, et saltem post sufficientem propositionem revelationis, post meritum Apostolorum, minima fides se extendit ad omnia credenda, quamvis fieri possit transitus de implicito ad explicitum. Cf. Joannes a S. Thoma, fel. 58.

Alia conclusionis pars est de *augmento intensivo seu secundum participationem habitus a subiecto*. Hoc augmentum omnibus habitibus convenit. De hoc tractat S. Thomas in secunda parte ardentis, quae sic recolligi potest:

*Quidam quodlibet et forma, prout participantur in subiecto, recipiunt magis et minus, quidam vero non recipiunt.*

Cujus differentia simpliciter causam assignat, ut ibid. notat S. Thomas, «*ex hoc quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quae substantialiter participatur in subiecto, caret intensitate et remissione v. Attamen S. Thomas melius adhuc et efficacius rem explicat, ascendendo ad magnum specificationis principium, quo primam articuli partem illustravit. Scilicet:*

*Id a quo aliquid habet speciem, oportet manere finem et stabile in indivisibili.*

Idem duobus modis contingere potest quod forma non participetur secundum magis et minus. Scilicet 1<sup>a</sup> *Forma substantialis specifica*, a qua participans in sua substantia specificatur, non potest participare secundum magis et minus. Sic aliqd animal aut est homo aut non-homo, non vero plus minuse, secundum suam substantiam; habet enim aut non habet animam rationalem, quamvis usu rationis

curre possit, et quoniam ex parte corporis sit plus minusve aptum ad intelligendum.

2<sup>a</sup> *Etiā forma occurrat, quæ de se indivisibilis est secundum suam rationem, non potest plus minusve participari.* Sic species rationum constituantur per indivisibilem unitatem. Item figura geometrica; nam aliquid non potest esse plus minusve triangulare, circulare, etc.

Sed e contra, omnes habitus possunt plus minusve participari a subiecto secundum diversam ejus aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine. Non enim habitus dat speciem (substantialem) subiecto, neque in sui ratione indivisibilitatem includit, ut species numerorum, vel figurarum geometricarum.

Sic scientia, secundum extensionem apud, plus minusve participatur ab isto vel ab illo homine, secundum majorem vel minorem intensitatem seu penetrationem. Item virtutes morales et theologicas, ut infra dicitur, q. 66, aa. 1, 2; II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 24, a. 5, de intensu meritati augmento.

Et sic patet responsio ad objectum.

#### Reaplatio

1<sup>a</sup> Conclusio: *Quidam habitus augentur extensive.*

Probatur: Illa qualitas augeri potest secundum id quod ordinatur ad aliquid et extendi potest ad plura vel pauciora sub eadem objecto formali. Atque quidam habitus, scilicet scientia et artes, ordinantur ad aliquid et extrahi possunt ad plura vel pauciora sub eodem objecto formali. Ergo quidam habitus augeri possunt secundum se seu extensive.

2<sup>a</sup> Conclusio: *Omnes habitus possunt intensive augeri.*

Probatur: Illa qualitas vel forma potest plus minusve participari a subiecto, quæ non dat speciem subiecto (ut forma substantialis), nec in sui ratione indivisibilitatem includit (ut formas numerorum et figurarum geometricarum). Atque omnis habitus est qualitas quæ non dat speciem subiecto, nec in sui ratione indivisibilitatem includit. Ergo omnis habitus potest plus minusve participari a subiecto, seu augeri intensive.

Sic scientia fit profundior et virtus altior.

#### ART. II. — UTRUM HABITUS AUCEANTUR PER ADDITIONEM.

Status questionis. — Videtur quod augmentum etiam intensum fiat per additionem. Nam: 1<sup>o</sup> Augmentum analogice dicitur ex quantitate translatum ad formam. Quantitas vero non augetur nisi per additionem. Item et habitus. 2<sup>o</sup> Alioquin agens produceret augmentum, nihil effectum in subiecto in quo augmentum produciatur. 3<sup>o</sup> Magis album fit per majorem albedinem supervenientem: sicut humilis libellum aut granorum frumenti fit per libellum.

larum aut granorum additionem. Ita Durandus et quodammodo Scotus.

Sed contra est id quod Aristoteles dicit in IV<sup>a</sup> *Physicæ*, cap. ix: « Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quando erat minus calidum ». Scilicet non per additionem calidi de novo producti, sed per majorem participationem calidi, melius determinantis potentialitatem subiecti.

In corpore articuli sunt duæ conclusiones, prout est duplex augmentum, scilicet intrinsecum et extrinsecum.

(Nota quod in articulo primo conclusio est de augmento intensivo, secunda vero est conclusio de augmento extensivo. Nos vero ponimus hic prius conclusionem de augmento extensivo, ratione majoris facilitatis).

1<sup>a</sup> Conclusio: *Quidam habitus, ut scientia et artes, augentur extensive per additionem novæ conclusionis, non vero novi habitus participati.*

Probatur experientia, cum quis plures conclusiones geometricas addiscit.

Hoc augmentum differt ab altero ratione cujus idem homo experit illius, clarius, profundius, tamvis intelligit easdem conclusiones.

Confirmatur per analogiam: Etenim motus potest fieri una saltem intrinsece velocitate, sed etiam extrinsece potest secundum viam et secundum tempus. Ita etiam quidam habitus, ut scientia. Et hoc est proprie per additionem.

Ad hujus conclusionis intelligendam firmi augmentum extensivum per modum additionis, notandum est id quod supra dicitur, q. 54, a. 4. Augmentum sic extensive, una habitus non constituitur multis habitibus, sed sicut una potentia in unita se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo (scilicet in uno objecto terminabili), ita habitus scientia vel artis. Unde habitus scientia est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad nullam (materialis) se extendat (cf. libell., ad 3<sup>am</sup>). Ideo, ut dicit Durandus a. 8. Thomas, fol. 51, n. 13: « Augmentum extensivum scientia non fit per collectionem plurium qualitatum, sed per novam modum, id est prout idem habitus ad novum materiam obiectum sub eadem ratione formali extenditur. Sic habitus perficitur extensive.

Ita omnes thomistæ contra plures qui, ut Vasquez, Nomenclales et etiam Scotus ac Suarez, tenent habitum scientia non esse qualitatem simplicem, sed quid unum aggregatione plurium particularium habituum.

Propterea S. Thomas tenet, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 3, quod S. Theologia est una, unus habitus simplex propter unitatem objecti formalis quod et *q. 60*. Ideo dogmatica, moralis, mystica doctrinalis non sunt diversas scientias. Nam quæ sunt plurimæ in inferioribus (in mille philosophicis) sunt unita in superioribus.

E contra, Vasquez et plures alii modernæ tenent quod S. Theologia consistet plures scientias. Et dicunt quod theologus, auditus fidem infusam, conservare potest scientiam theologiam. Non thomi-



ste vengat, et dicunt in casu remanere tantum cadaver Theologiae, quia deest motivum formale.

**Corollarium:** Ex hac duplici conceptione de scientia, procedit duplex mentalitas et duplex methodus quoad pedagogiam.

Quidam potius juxtaponunt mechanice diversas theses, non inquirendo ille earum organica subordinatione relato ad objectum formale. Alii, e contra, furantur spiritum.

**2<sup>a</sup> Conclusio:** Augmentum intensivum, seu ex diversa participatione subjecti, fit non per additionem formae ad formam, sed per hoc quod subiectum magis ac magis perfecte participat unam et eandem formam.

Ita cum S. Thoma omnes thomistae et plures extranei, contra Durandum qui tenet augmentum intensivum fieri per generalisationem novae qualitatis perfectioris, et contra Scotum, Suarez, Vasquez qui tenent hoc augmentum fieri per additionem novae entitatis qualitativae ad praesistentem qualitatem, Cf. Joann. a S. Thom., fol. 63.

Probat<sup>ur</sup> dupliciter: 1<sup>o</sup> directe, 2<sup>o</sup> indirecte.

1<sup>o</sup> *Directe:* Judicandum est de augmento formae seu qualitatis sicut de ejus productione. Alqui aliquid fit calidum, quasi de novo incipit participare formam, et non iam proprie fiat ipsa forma (VII *Metaphysic.*, c. 8). Ergo fit aliquid magis calidum prout perfectius participat formam, non prout formas aliquid addatur.

Major patet inquantum augmentum qualitatis provenit ex continuatione actionis agentis, ipsa agens qualitatem e subjecto eduxit.

*Minor* profunde statuitur ab Aristotele, in *Metaphysic.*, VII, c. 8, lect. 1, n. 1420. Etenim forma nova est id quod est, sed id quo aliquid est tale. V.g. rotunditas non est id quod est, sed id quo aliquid est rotundum. Atqui fieri est via ad esse. Ergo forma proprie non fit, sed id quod proprie fit est compositum, v.g. rotundum. Impossibile enim est facere rotunditatem, sed fieri potest aliquid rotundum.

Insuper ex nihilo nihil fit: sed ex subjecto fit compositum. Si igitur forma proprie fieret, forma, sine vice, composita esset ex materia et forma, et sic in infinitum. Pariter id quod generatur non est humanitas, sed hic homo, subiectum nempe humanitatem participans.

*Convolucendum* est ergo intensivum augmentum qualitatis non dari, ut vellet Durandus, per generationem novae formae, vel per additionem novae entitatis formae ad praesistentem formam, ut vellet Scotus, Suarez et Vasquez, quia secus qualitas post augmentum esset composita quidam, quasi cumulus libellarum, per mechanicam juxtapositionem.

Revera augmentum intensivum qualitatis fit prout subiectum perfectius participat formam. Et illud proprie efficit agens per continuationem actionem, ut dicitur in responsione ad 3<sup>um</sup> et ad 3<sup>um</sup>.

2<sup>o</sup> *Indirecte* etiam probatur conclusio: Si augmentum intensivum fieret per additionem, hoc esset vel ex parte ipsius formae, vel ex

parte subjecti. Alqui neutrum est possibile. Ergo augmentum intensivum per additionem fieri nequit.

*Minor* probatur: Si fieret additio ex parte ipsius formae, ut dicitur in articulo praecedenti talis additio novae formae vel subtractio variaret speciem, sicut variatur species coloris quando de pallido fit albus.

Si fieret additio ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi aliqua pars subjecti recipiat formam quam prius non habebat. Sed tunc: haberetur augmentum extensivum, sicut ex extensione caloris in diversas partes subjecti, et sic non fit magis calidum, sed majus. Cf. infra, q. 51, a. 4: « *Habitus qui qualitates simplices non consilium in pluribus habitibus, etiam ad multa se extendit* ». Nam ad multa se extendit sub uno objecto formali; cf. ibid., ad 1<sup>um</sup>: « *Successus in generatione (vel augmento) habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generatur post partem, ... sed ex hoc quod... subjectum magis ac magis perfecte participat qualitati* ».

Unde admodum ralis et absurda imaginatio est qualitatem apprehendere ut cumulum partialium qualitatum; v.g. raritatem ad instar nervi ex mirribus caritatis cunctati. Insuper haec partialis caritas adveniens, vel est perfectior praesistente, vel non. Si perfectior, ergo superfluit praesentibus, quia in perfectione continetur; si vero non est perfectior, non poterit subiectum perficere, sed erit solum extensio, quae ne quidem cuiuspi potest in subiecto spirituali ut in virtute caritatis. Caritas augetur incrementum non minus, sed perfectionis. Unde intentio elicit fit; scilicet per majorem radicalem in subiecto, ut dicitur II<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, q. 23, a. 4, ad 3<sup>um</sup>. Metaphora ex arboribus est desumpta, quae crescunt dum majores agunt radices et terra profundius inguntur atque inharent. Sic qualitas dum crescit et intensitur, profundius penetrat potentialitatem subiecti atque fortius adhuc, et ejus capacitatem magis implet. Ita caritas crescens quasi cunctis profundiores radices in fundo voluntatis nostrae. Et extra metaphoram loquendo, dicendum est cum S. Thoma, De Verit., q. 1, a. 11, quod intensio habitus est major actualis subjecti et major participatio qualitatis, prout qualitas magis magisque vincit potentialitatem seu indifferentiam subjecti. Sic virtus subiectum magis ac magis determinat in ordine ad bonum. Ita caritas crescens semper melius determinat habitualiter voluntatem ad Deum semper omnia diligendum, ita ut peccatum, seu aversio a Deo, fiat semper difficilior. Cf. II<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, q. 24, a. 5. In eo ita ut in unione transformanti non sint amplius peccata venialia deliberata, sed ipsa confirmata in bono.

Ergo qualitas non intenditur per adventum novum partiale continentem, sed solum per novum medium majorem perfectioris. Sic est ipsa essentia qualitatis quae radicitur et medialiter perficitur.

*Confirmatur:* Sicut hinc homo, successive, est infans, puer, adolescens et vir, non per adventum novi partialis hominis, sed per promotionem ad statum vitae perfectioris; ita eadem qualitas ex remissa fit intensior, non per adventum novae partis qualitatis, sed per promotionem ad modum perfectiorem.

Nec per gradus caritatis intelligendae sunt quasitates partiales, sed potius majores modi perfectionis sunt intelligendi; nec major raritas habet partes nisi *virtuales*, inquantum scilicet continet plures gradus inferiores.

**Obiectio:** Minorem qualitas intensa separari potest a subiecto. Sed tunc non radiaretur in subiecto. Ergo intensio nec consistit in majori radiatione in subiecto.

**Respondetur:** Concedo majorem. Distinguo minorem: Qualitas non radiaretur in subiecto, *radiatione actuali*, concedo; *radiatione virtuali*, nego. Contradistingua pariter consequens: Intensio non consisteret in majori radiatione *actuali* in subiecto, concedo; in majori radiatione *virtuali* in subiecto, nego.

**Corollarium:** Secundum oppositionem harum duarum thesaurum de intensione habituum erunt *duae prodigiae*, et duae methodi directiuae, quarum una erit magis mechanica, externa, procedens per juxtapositionem virtutum et exercitium; altera vero erit magis dynamica, interna, considerans potius unicam objectum formale sive scientiae sive virtutis, quum diversa ejus objecta materialia et di-versae ejus actus.

Prima rectioribus si non corrigeretur per secundam, i.e. spiritualitatem non iniret ad vitam univalem, sed potius ad vitam multiplicitatem, secundum modum perfectionis.

Est magna diversitas inter utraque mentalitatem. Una mentalitas quantitativam praelegit, ut mechanismus et atomismus; altera vero qualitativam praelegit, ut dynamismus et spiritualismus.

### ART. III. — UTRUM QUILIBET ACTUS AUCEAT HABITUM.

Præsentis questio una est minoris momenti et non est sine affinitate una moderata questione de progressu civilisationis, an scilicet quolibet secundum naturam progressum humanitatis, v.g. philosophiae, theologiae et aliarum scientiarum.

**Status questionis.** — Videtur quod quilibet actus habitum augeat 1<sup>o</sup> quia multiplicata causa, multiplicatur effectus; 2<sup>o</sup> quia omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes; 3<sup>o</sup> quia simile augeatur suo simili, et quilibet actus est similis habitui a quo procedit.

Tamen responsio est *negativa*, scilicet:

1<sup>a</sup> **Conclusio:** Non omnis actus habitum augeat.

Illi theomistae contra Sauer. — Huc est aliquem modum contra falsum dogma modernum de progressu quasi necessario.

**Probat** 1<sup>a</sup> Auctoritate Aristotelis in II *Ethic.*, c. 2: « Aliqui actus ab habitu procedentes, diminuant ipsum a quo procedunt, quatenus sunt negligenter sunt.

Sic labor saeculi XIV non multum ampliavit philosophiam et theologiam. Cum Ockam fuit maximus regressus, viam paravit Lutheri. Ita in societate, ita in individuo.

2<sup>a</sup> **Ratione probatur:** Solus ille actus augeat habitum, qui est similis habitui *etiam in modo intentionis*. Aliqui non omnis actus procedens ab habitu est similis habitui in intentione. Ergo non omnis actus procedens ab habitu augeat ipsum.

**Majus probatur:** Sicut similes actus in qualitate causant similem habitum in qualitate, scilicet actus scientiae mathematicae hunc scientium, et actus temperantiae temperantiam: Ita similis actus in intentione augeat habitum in intentione.

Aliis verbis: requiritur proportio inter causam et effectum. Nam effectus non potest esse nobilior quam sua causa.

Si actus remissus subito causaret augmentum habitus, tunc dissimilis in intentione rareretur dissimilis, *plus produceretur a minori*, perfectus ab imperfecto. Quod est contra principium causalitatis.

**Minor probatur:** Cum unus habitum a voluntate dependet, aliquis habens habitum v.g. ut quinquaginta talentorum, quandoque operatur modo remisso ac si solum duo talenta haberet. Ita accidit sive quoad usum scientiae propter negligentiam et pigritiam intellectualem, sive quoad usum virtutis propter tepiditatem seu aediam.

Erga non omnis actus procedens ab habitu augeat ipsum.

2<sup>a</sup> **Conclusio:** Si *autem* actus proportionaliter aequatur intentioni habitus vel superexcedat, quilibet actus vel augeat habitum, vel disponit proxime ad augmentum ipsius.

Probabiliter sensus conclusionis est: Si actus superexcedat habitum, augeat eum; si aequatur, proxime disponit ad augmentum. Ita Salnanienses.

3<sup>a</sup> **Conclusio:** Si vero intentio actus proportionaliter deficiat ab intentione habitus, talis actus non disponit, saltem proxime, ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Hoc est contra modernum dogma de progressu quasi necessario. — Ille agitur de dispositione physica ad augmentum, non de merito, quia, ut infra dicitur, actus caritatis remissus adhuc est meritorius, sed ad diminutionem disponit prout dat locum contrariis (cf. *De uirtute, De caritate*, diss. 2, a. 3).

Hae duae conclusiones sequuntur ex eodem principio, scilicet: Sicut similes actus in qualitate causant similem habitum in qualitate, ita similes actus in intentione augent habitum in intentione vel disponunt ad augmentum. Nam causa non potest esse inferior suae effectui; nec plus procedit a minori.

S. Thomas hunc doctrinam applicat augmentum caritatis. Cf. II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 24, a. 6. ad 1<sup>am</sup>; I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 114, u. 8, ad 3<sup>am</sup>.

<sup>1</sup> Actus est proportionaliter equus prout v.g. sanctus habens caritatem in decem talentorum, facit actum proportionaliter intentum, sed cum proportionem, scilicet intentum in celebratione Missae quam in recreatione aut inter coenam.

<sup>2</sup> Cf. MARQUET J., *Art. et Scolastique*, 1<sup>a</sup> edition, 1920, p. 15, 35-37, 154.

In primo loco citato dicit: « *Qualibet actus caritatis ipsam remissionem meretur vitam eternam et caritatis augmentum* ». Hoc est equivalenter definitum postea in Concilio Tridentino (Denzig., 842). Sed S. Thomas addit: « *Non tamen statim caritas augetur, sed quando aliquis comitur ad huiusmodi augmentum* ».

Item in secundo loco citato. — Ad rem Billuart dicit: Ita operarius laborans quotidie in vinea dicitur crescere in divitiis et promovere suas facultates, quia quothie acquirit ius novum ad mercedem, non meritum, licet physice mercedem non accipiat nisi in fine hebdomadae.

Ex I. II<sup>o</sup>, q. 112, a. 2; q. 114, a. 8, ad 3um; II. II<sup>o</sup>, q. 24, a. 6, notandum est quod est differentia in augmento habitus acquisiti et habitus per se infusi.

Nam radem est ratio augmenti et productionis habitus. Unde actus nostri sunt causant physice habitum acquisitum, ita postea causant physice augmentum huius habitus. Et, e contra, sunt actus nostri, etiam cum gratia actuali, qui causant physice habitum infusum, sed solum disponunt moraliter et physice ad infusionem ipsius habitus, ita isti actus, v.g. caritatis, non causant physice augmentum caritatis infusi, sed ad illud disponant et meritorie et physice. (Cf. BILLUART, De Caritate, loc. cit.).

Unde iuxta S. Thomam actus caritatis remissus, quamvis sit adhuc meritorius prout est actus liber ex caritate proveniens, ad vitam eternam ordinatus, non disponit ad augmentum spiritualis vite remote, sicut gutta disponit ad excavationem lapidis; imo per occisionem disponit ad diminutionem caritatis, quatenus ille qui remisit operatur, facile dat locum contrariis actibus, quibus habitus corrumpitur. Ita imperfectus. Cf. BILLUART, loc. cit. Sic videtur verbum Patrum: In via caritatis non progredi est regredi. Necesso est ergo progredi ad non regrediendum, sicut puer crescere debet, alioquin fit homunculus anormalis.

#### Comparatio doctrinae S. Thomae cum doctrina Suarezii de hac re.

Suarez (De Gratia, De augmento gratiae, esp. 4; cf. Compendium Suarezii, a P. Fr. Noel, tom. I, p. 979) recessit a S. Thomae, docendo quod quolibet actu, etiam remisso, statim augetur habitus.

Suarez assumptis ut propriam doctrinam objectiones S. Thomae, sicut in alia questione cum ista conexa, scilicet utrum vi precepti caritatis « *Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo...* » homini viator semper fructum debeat ad maiorem caritatem usque ad mortem. S. Thomas respondet affirmative (II. II<sup>o</sup>, q. 184, a. 3) in hoc sensu quod perfectio caritatis cadit sub precepto, si non sit res statim facienda, saltem ut finis. Suarez, e contra, hoc negat, respondendo quod perfectio caritatis non cadit sub precepto nec ut finis. Et dicit perfectiorem caritatem esse solum de consilio, ne si primum preceptum haberet limitem, ultra quem non daretur nisi consilium. (Cf. SUAREZ, De statu perfectionis, imp. XI, nn. 15-16, et in oppositum PASSERINI, O. P. in II<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, q. 184, a. 3, n. 79 et 100).

Si vero haec duae S. Thomae doctrinae, a Suarez rejectae, conjungantur, deducitur eorundem, quod est magis momenti in vita spirituali, scilicet:

1<sup>o</sup> *Intus et speciatim caritas augeat in via modo accensio.* Ita hic factum augetur in sanis et ita fuit praesertim in Beata Maria Virgine.

2<sup>o</sup> *Thomas dicit in Epistolam ad Hebraeos, x, 25: « Quare debemus in fide procedere, quia motus naturalis, quanto plus accendit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de violento. Gratia autem inclinatur in modum naturalis, ergo qui sunt in gratia quanto plus accendunt ut finem, plus intendunt crescere ».* Et ibi dicitur: « *Tanto magis quanto eideritis appropinquatum itum* », et in I. Proc., IV, 18: « *Factum est similitudo, quasi lux splendens proficit et crescit usque ad puritatem itum* ».

3<sup>o</sup> *Idem hoc I. II<sup>o</sup>, q. 35, n. 6, ubi ostenditur quod motus naturalis velocior est in fine, tardior vero in principio. Contrarium vero est de motu violento.*

Quare unius motus naturalis intensior sit in fine? Quia appropinquat ad terminum sine natura convenientem, et natura magis tendit in id quod est sibi conveniens. Cf. *Tahleien auream operum S. Thomae*, ad verbum *Velocitas*.

Sic iam Aristoteles notaverat, De coelo, I, I, lect. 11, quod « *quodlibet grave, quando magis descendit, tanto velocius movetur; dnm e contra levis projectus sursum tanto tardius movetur quanto elongatur a terra* ».

Ita S. Thomas explicat, loc. cit., quod anima vehementius tendit in delectationem quam in tristitiam; et caritas tanto magis augeat debet quanto est perfectior; seu anima tanto magis trahitur a Deo, quanto magis ad eum appropinquat, ut evenit in Beata Maria Virgine.

Hic est progressus certe multo altior quam progressus de quo loquuntur moderni. Etiam in spiritalibus existit lex gravitatis universalis, cujus vestigium invenitur in sensibilibus.

Ut mensuratur cum machina d'Atwood, si primo puncto temporis, scil. prima secunda, velocitas corporis cadentis est viginti, secunda secunda velocitas est quatuordecim, tertia secunda sexaginta, quarta secunda octoginta, et quinta secunda est centum.

Prout quid simile in augmento caritatis in Beata Maria Virgine, cujus plenitudo in illius gratia jam superabat gratiam omnium sanctorum et angelorum, et postea, absque ulla interruptione, etiam tempore sonni, propter ejus scientiam infusam, crescebat actus magis magisque intensos, scilicet semper superantes intensiorem habitus. Proutque nulla creatura est pulchrior et magis Deo fidelis.

**Solvuntur objectiones.** — Notandum quod objectiones Suarez contra thesiam praesentis articuli reduntur ad objectiones a S. Thomae hic propulsas, quas Koellin, in suo Comment. sic sigillatim solvit:

1<sup>a</sup> *Obiectio:* Multipliciter causa, multiplicatur effectus. Atqui actus sunt causa habituum. Ergo multiplicabilis actibus semper augetur habitus.



*Respondetur*: Distinguo maiorem: Multiplicata causa *sufficiens et proportionata* multiplicatur effectus, ceterum: multiplicata causa *non sufficiens et non proportionata* multiplicatur effectus, nego. Contradistinguo minorem: Actus sunt causa habituum, si sunt *actus sufficientes*, vincuntur potentiam passivam, emendo; si sunt *actus non sufficientes*, nego, quia sic disponunt tantum ad augmentum habitus. Nego consequens et consequentiam.

2<sup>a</sup> Obiectio: De similibus idem est iudicium. Atqui saltem aliquis actus augeat habitum. Ergo omnes similes actus ad eodem habitu praesentes eum augent.

— *Respondetur*: Distinguo maiorem: De similibus *secundum speciem et gradum intensivum*, idem est iudicium, concedo; de similibus *secundum speciem et non secundum gradum intensivum*, idem est iudicium, nego. Concedo minorem. Distinguo consequens eodem sensu ut minorem.

3<sup>a</sup> Obiectio: Simile negetur a simili. Atqui quilibet actus est similis habitui in quo procedit. Ergo quilibet actus augeat habitum.

*Respondetur*: Distinguo maiorem: Simile augeatur a simili *in specie et in gradu intensivum*, concedo; simile augeatur a simili *in specie et non in gradu intensivum*, nego. Distinguo minorem: Quilibet actus est similis, *semper, in specie et in gradu intensivum* habitui a quo procedit, nego; aliquando, concedo.

4<sup>a</sup> Obiectio: Suarez (*Compendium*, I, 970) objicit: Actus remissus est dispositio sufficiens tum ad infusum gratiae et caritatis quam ad eius augmentum per sacramenta; v.g. attritio in sacramentum poenitentiae, actus remissus caritatis in communicacione. Ergo etiam extra sacramenta actus remissus est dispositio sufficiens ad augmentum habitus.

*Respondetur* (cf. Bellarm. De caritate, diss. I, a. 3): Et dispositio. Non gratia et ipsa augmentum conferunt per sacramenta *ex opere operato*, et ideo Deus supplet partem dispositionis in adultis, sicut supplet totam dispositionem in infantibus qui impediuntur. Extra sacramenta vero, tam gratia quam eius augmentum habetur *ex opere operantis*, per actus contritionis et caritatis tamquam per dispositiones phylicas, quas ideo Deus non supplet.

*Instantia*: Sed secundum Concilium Tridentinum sacramenta causant gratiam *in parte propria* rursusque dispositionem. Ergo nulla est dispositio.

*Respondetur*: Sacramenta causant gratiam juxta propriam conjunctionem dispositionem una quidem arithmetice, sed *proportionaliter*. Scilicet quia major est dispositio in suscipiente sacramentum, eo maiorem suscipiens necipit gratiam. Non tamen necipit gratiam *ex parte dispositivel*. Dum e contra, ut augeatur habitus per actum, actus debet esse saltem *inquantum* habitui praesistenti.

*Corollarium*: Qui habet caritatem ad duorum habituum, et elicit actum ut situm, statim cepit caritatis augmentum; sed qui habet

caritatem ut *quinque* talentorum, et elicit actum ut *quatuor*, non statim necipit caritatis augmentum, sed plus meretur, et istud plus accipiet quando faciet actum magis intensum (cf. 11<sup>a</sup>-17<sup>a</sup>, q. 24, n. 6, 1<sup>um</sup>).

Ergo doctrina S. Thomae est magis austera et unguis ad perfectionem movet.

#### Qu. LIII. — DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM.

In presenti questione sunt tres articuli, in quibus quaeritur: 1<sup>o</sup> Utrum habitus corrumpi possit; 2<sup>o</sup> Utrum habitus possit diminui; 3<sup>o</sup> Utrum habitus corrumpatur vel diminuat per solam cessationem ab opere.

Patet momentum actuale hujus questionis. Nam moderni multum loquuntur de progressu, de evolutione progressiva, ac si esset quid necessarium; ac si non esset regressus, diminutio et corruptio habituum.

Imo generaliter posuerunt loco habituum, v.g. scientiarum, quendam *regulus* seu *metodos*, ac si quilibet homo, etiam sine habitu scientifico, applicans has regulas, *infallibiliter deberet ad scientiam magis magisque perfectam pervenire*. Hoc volebat quodammodo Aristoteles duas regulas methodi et fere unquam loquens de habitibus. Aristoteles negavit etiam distinctionem realem inter substantiam et accidentem, et cum habitus sit accidentem, negabatur existentiam habituum, sicut facultatum quae distinguerentur a substantia.

Item Leibnitz, qui volebat conficere quendam *arithmetum* ad enigmatum et computandum *ut animas a rebus ipsis distincte cogitandis dispensetur*, nec ideo minus recte omnia proveniunt a (Leibnitz, *Gerh. Phil.*, VII, citatus a J. Maréchal in *Art et Scolastique*, 1<sup>a</sup> ed., pp. 50, 141).

Ista est quedam conceptio democratica scientiae, scilicet scientia sine habitu. Inhibitus, e contra, est nobilitas mentis, est quid aristocraticum, in sensu aristotelico.

Similiter quidam medievali confecerunt methodos orationis mentales, ac si ex applicatione hujus methodi infallibiliter agqui deberet oratio. Ultra ac supra methodum, requiruntur certe gratia et habitus supernaturales. Et insuper post augmentum habituum non est nullas tam necessaria methodus, quae pro incipientibus utilis est.

Tunc ex una parte multi moderni expectant progressum qualem infallibilem ex quibusdam regulis et methodis externalibus, sine habitibus. Et hoc de facto evenit in ordine materiali et mechanico; non vero in vitu intellectuali et morali. Raro auctores isti in regressum inquantur, ac si unus motus esset evolutio progressiva. Dum, e contra, rursus cum *progressu materialibus*, quo facilius obtineatur bona sensibilia, est regressus *moralis* versus irreligionem et ultrismum.

Ex altera parte vero multi ex modernis docent quod secundum determinatam transmittitur etiam *magis brevis* quoque necessaria



dirigit ad crimen, vel ad dementia. Et hoc non bene conciliatur cum universali progressu. Sic, negata Dei existentia, augetur reigmata naturae et quæstiones insolubiles.

#### ART. I. — UTRUM HABITUS POSSIT CORRUMPI.

Videtur quod habitus non possit corrumpi. Nam:

1) Habitus est quasi secunda natura; natura autem non corrumpitur, manente eo cuius est natura; 2) Solum habitus spirituales non possunt corrumpi, cum sint in subiecto incorruptibili; 3) Nulla transmutatio corporalis, neque agnatio, neque mors potest destruere habitus scientie vel virtutis, qui sunt in anima spirituali.

Sed contra est id quod dicit Aristoteles: «Scientie corruptio est oblitio et diversio» (de longitudine et brevitate vite, l. 2); et II Ethic., c. 2: «Ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur».

In corpore artium sunt tres conclusiones:

1<sup>a</sup> Conclusio: *Habitus corporales ut sanitas, antichristitas, sunt corruptibiles et per se et per accidens*; scilicet et ratione subiecti et ratione contrarii seu cause contrarie, ut patet per experientiam et rationem.

2<sup>a</sup> Conclusio: *Habitus primorum principiorum tam speculativum tam practicum, sunt incorruptibiles et per se et per accidens*.

Probat: 1) Habitus primorum principiorum sunt incorruptibiles per accidens, quia sunt in intelligentia, quæ de se est incorruptibilis.

2) Habitus primorum principiorum sunt incorruptibiles per se, quia non habent contrarium, nec causam contrariam. Nam species intelligibiles, in intellectu possibili exiles, v.g. notio entis, non habet aliquod contrarium quod non possit simul esse in eodem subiecto. Ne quidem idea entis et idea nihil sunt contrarie ex parte subiecti; nam possunt esse in eodem subiecto, quamvis non possint simul secundum idem predicari de eodem obiecto. Insuper intellectui agenti non datur contrarium; et intellectus agens abstractus species intelligibiles primorum principiorum ex philosophicis causis est causa habitus primorum principiorum. Unde hic habitus, sicut et synderesis, sunt incorruptibiles et per se et per accidens. De his dicit Aristoteles, in VI Ethic., l. 5, tit: «Nulla oblitio et diversio corrumpi possunt».

Primum ergo principium sunt lapides adamantine nostras intelligentias, incorruptibiles et infrangibiles. Remanent etiam in Protagora et in Hegelio sub eorum sophismatibus, quia etiam hi homines admittunt quod Protagoras non potest simul esse et non esse, nec potest esse simul Protagoras et non esse Protagoras.

3<sup>a</sup> Conclusio: *Habitus scientie et opinionis, sicut etiam virtutes morales et vitia opposita, sunt corruptibiles per se et per accidens*.

*Probat: Sunt corruptibiles per accidens*, quia etsi principia sunt in subiecto incorruptibili, secundaria tamen sunt in subiecto corruptibili, scilicet in sensibus inferioribus, seu in imaginatione et memoria, vel in appetitu sensitivo.

*Pariter sunt corruptibiles per se* scilicet et virtutes morales, quia habent contrarium.

Etiam conclusio scientiæ contrariatur error oppositæ, per syllogismum sophisticum; rem opinionis contrariatur falsa opinio; virtuti morali contrariatur vitium oppositum, quod est contra rectam rationem, sive ex ignorantia plus minusve voluntaria, sive ex passione, sive ex mala electione.

Ad Jam notatur quod «virtutes sunt permanentiores scientiæ» prout usus virtutum est continuus per totam vitam, non solum usus scientiarum.

**Corollarium:** Id quod dicitur de corruptibilitate scientiæ, v.g. scientiæ theologice, in aliquo individuo, proportionaliter verificatur de corruptione hujus scientiæ in aliqua collectivitate humana. Sic valde declinavit theologia speculativa sæculo XIV, dum Minimismus vix parvum Lutheranismum.

Unde falsum est modernum dogma progressus quasi fatalis, ut volunt, civilisationis et scientiæ, sæpe sunt regressus in societate simul in individuo, ut patet considerando Lutheranismum et creativism modernissimum, qui totum ordinem gratie reducere ad ordinem naturæ.

Quidam tamen videntur existimare quod Scotus et Suarez, ex hoc ipso quod venerunt post S. Thomam, doctrinam ejus perferrent, ac si S. Thomas esset thesis, Scotus vero antithesis et Suarez tamen synthesis superbus.

Sic viginti quatuor propositiones Thomistæ approbatæ a S. Congr. Studiorum, anno 1915, essent solum expressio alienius inferioris momenti evolutionis scholasticæ, et Suarez ac Molina, ex hoc ipso quod venerunt post S. Thomam, essent eo ultiores, quasi super humeros ejus ascendentes!

#### ART. II. — UTRUM HABITUS POSSIT DIMINUI.

Responsio est *affinitiva* in articulo, in quo et hujus ratio assignatur.

1<sup>a</sup> Conclusio: *Habitus dupliciter diminuitur, sicut et augetur, scilicet: 1<sup>o</sup> Quoad participationem in subiecto, seu quoad relationem intentionalem oppositam. Et hoc diminutio seu reductio fieri potest in omnibus habitibus, saltem acquisitis, sicut opposita intensio.*

2<sup>o</sup> *Quoad se, seu quoad extensionem. Hoc verificatur solum in scientiis et artibus, ut supra dictum est, q. 52, a. 1, et ut finitur hic, ad 3um.*

*Probat*ur conclusio ex hoc quod eadem est ratio oppositorum, prout est in non positive, in alio primitive; et contraria nata sunt fieri eadem, ut dicitur in argumento « *sed contra* », et talis modus potest unum contrarium fieri circa subiectum, quod reliquum. Aliqui habent (solum quidam habent) angelum dupliciter, scilicet intrinsece et extrinsece, Bryn habent (solum quidam habent) alimantur talis modis sicut angelus.

**2<sup>a</sup> Conclusio:** *Habitus per eandem causam diminuitur, ea qua corrumpitur.*

*Ratio* est quia diminutio habitus est ita ad corruptionem, sicut generatio habitus est fundamentum augmenti ipsius.

*Ad 1<sup>am</sup>:* Diminutio habitus quoad participationem in subiecto, ut prout habitus minus radicatur in subiecto et minus subiectum determinat ad alter agendum. Cf. Komlax.

Quoad applicationem huius articuli ad habitus infusos, cf. II<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, q. 21, a. 10, ultra caritas diminui possit. Hec applicatio non fit nisi analogice, sicut applicatio quoad augmentum.

Distinximus tam quoad augmentum: Aetas nostri reterit omnium physice augmentum habitus acquisiti; sed solum disponunt merito et physice ad augmentum habitus infusi: nam eadem est ratio unguentum et productionis habitus; atque ceteris nostri non possunt emulare habitus infusos, sed solum disponente moraliter et physice, sub influxu gratiae actualis, ad infusionem horum habituum.

Itaque est quidam disparitas inter habitus infusos et habitus acquisitos quoad diminutionem. *Caritas habitualis* non potest diminui directe, bene tamen indirecte, et communiiter dicitur. Ratio est quia caritas habitualis non causatur ne angelus ab innata actibus, sed solum a Deo. Ergo per cessationem ab actu (si isti cessatio non sit peccatum mortale) non minuitur; nec per peccatum veniale diminuitur directe, quia peccatum veniale non est sicut caritas circa hunc ultimum.

*Caritas vero minuitur indirecte* per peccatum veniale, prout impeditur ejus applicatio. Caritas tunc est quasi ligata et insuper generaliter praeiudicationes, quae difficile reddunt caritatis exercitium ut disparent ad amorem, quo caritas destruitur.

**Corollarium:** Praedictae conclusiones valent etiam pro societate humana, quoad declarationem culturae scolasticae vel vitae moralis.

### ART. III. — UTRUM HABITUS CORRUMPATUR VEL DIMINUATUR PER SOLAM CESSATIONEM AB OPERE.

Responsio est affirmativa.

**Conclusio:** *Cessatio ab actu causat per modum corruptionem vel diminutionem habitus, prout remouet actus qui prohibebat eandem corruptores vel diminutores habitus.*

*Ratio* est quia habitus per se corrumpitur vel diminuitur ex contraria agentis.

Sic Aristoteles dicit (ut citatur in argum. *sed contra*): « *Corruptio scientiae non solum est deceptio, sed etiam oblivio* » (Lib. de Longit. et brev. vitae, c. 2) et « *multas multas inopelatio solvit* » (VIII Ethic., c. 6).

*Applicatio huius conclusionis:* 1<sup>a</sup> *Ad virtutes:* « *Cum enim aliquis non habet habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passionis et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et illorum quae extrinsece invadunt* » (Ibid. in corp.).

Item pariter est si quis irrationis mentalis consuetudinem non servat.

2<sup>a</sup> *Ad scientias* facilis est applicatio: Si homo non non scientiam cessat, inveniunt iniquitates extenuant, et quandoque ad contrarium ducentes, v.g. ad confusionem caritatis cum liberalismo.

**Corollarium:** In via virtutis et scientiae non progredi est regredi.

Hec verba Patrum vera sunt: 1<sup>a</sup> *Prout habitus virtutis diminuitur per solam cessationem ab opere.* Cessatio enim ab actu est proprie non progredi. 2<sup>a</sup> *Ut supra dictum est*, q. 52, a. 3, prout actus boni non remittit, quantumvis remote disponent ad augmentum virtutis, tamen disponent etiam ad diminutionem, quatenus deat huiusmodi inclinationibus laedentibus, contra quae contrahit cum maiori energia lucendi.

*Ad 2<sup>am</sup>:* Pars intellectiva animae secundum se est aeterna tempore, et ideo ex hac parte, cum sit spiritualis, nec corrumpitur nec diminuitur per temporis diuturnitatem. Sed habitus intellectuales non exercentur nisi iuxta contentum partis sensitivae; et haec pars sensibilia temporis subiecti et transmutatur per contrarias passionis vel imaginationes, si habitus non exercentur.

\*\*\*

Sic terminatur tertia pars tractatus de Habitibus, scilicet de eorum generatione, augmento, corruptione et diminutione.

Restat nunc ad tractatum de distinctione habituum, prout divisio habitus sequitur ejus definitionem et in ea finaliter.

Sed jam ex praecedentibus quasi nullus de Habitibus apparet quomodo habitus boni consistant nobilitatem mentis quoad cognitionem et vitam moralem ac supernaturalem.

Hae utrum nobilitas non consideretur ut oportet a multis modernis, ut optime vult J. MARIAN, *Art. et Scolastique*, p. 56: « *Scilicet* possit, ait ipse, historia progressiva cognitionis modernae etiam valorem habituum. Hae negotio saeculo xiv ineptit in quibusdam theologia, quia, ut in phrethos, corruptio ab ultimo ordine descendit neque ad habitum ». Sic etiam quidam dicitur, ut Scotus, Ockham, augere distinctionem specificam aliorum habituum, nempe domum Spiritus Sancti. Item Scotus negavit necessitatem infusorum virtu-

in moralium, et reliquit virtutes theologicas vel virtutes supernaturales quoad modum tantum. Postea secundum vlam Guillelmi Ockam, Lutherus negavit omnes habitus infusos. Ipsa gratia habitualis pro Lutero nihil aliud est quam denominatio extrinseca, prout homo in sua corruptione remanet, quae tamen non imputatur ei ad peccatum.

Postea eliminantur habitus naturales acquisiti. Nam Curytesius negat distinctionem realem inter substantiam et accidentia. Cum igitur habitus sint accidentia; e medio et isti tolluntur, ac licet ipsorum ponitur methodus, ac si unusquisque, etiam sine habitu, ex methodi usu, possit infallibiliter ad selectionem pervenire.

Omnes philosophi tunc quasi exclusive loquuntur de methodo. Imo Leibnitz aliquam machinam vult invenire ad calculandum et cogitandum, ut non sint amplius necessarii habitus et homo non numero cogitandi dispensetur in saeculo luminum omnibus distributorum, in universali democratico! Ita Muritau, loc. cit.

Sic duo habituum illibelle nihilum, quae sunt vera mensuris vel blites, sufficit methodus omnibus accessibiles.

#### Qu. LIV. — DE DISTINCTIONE HABITUUM.

Præsupposita questio est satis dillicilis, bene distribuenda est ad hoc ut recte intelligatur.

Notat Kuellin, in suo Commentario, quod S. Thomas non solum tractat de distinctione habituum, quia ratio entis prior est ratione velis. Et ideo prius determinavit de realitate atque subjecti et causae habituum, antequam de eorum distributione.

In questione sunt quatuor articuli, quorum tres priores sunt principales, prout habitus, et ibid. notat Kuellin, potest tripliciter considerari, scilicet:

- 1) relate ad subjectum in quo est (a. 1: utrum nulli habitus possint esse in una potentia);
- 2) relate ad objectum circa quod est (a. 2: utrum habitus distinguantur secundum objectum);
- 3) relate ad finem ad quem dispanit (a. 3: utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum).

Ideu in presenti questione ostenditur quomodo habitus distinguantur: 1<sup>o</sup> ex parte subjecti, 2<sup>o</sup> ex parte objecti, 3<sup>o</sup> ex parte finis. Articulus quartus determinat quodammodo intellectus, scilicet utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

#### Art. I. — UTRUM MULTI HABITUS POSSINT ESSE IN UNA POTENTIA.

Responsio est affirmativa.

1<sup>a</sup> Conclusio: *Habitus entitativi, scilicet corporales, possunt esse plures in eodem subjecto.*

Sic sanitas, pulchritudo, macies, fortitudo vel vigor corporis.

Probat ex hoc quod partes velis subjecti, scilicet corporis, possunt diversimode recipi et ordinari ad bene esse ipsius naturae. Sic enim bona dispositio humorum est saltus, bona dispositio partium solidorum, ut sunt nervi, curvus, est vigor seu fortitudo corporis, recta et harmonica dispositio membrorum et vultus cum aliquo splendore est pulchritudo.

2<sup>a</sup> Conclusio: *Habitus operativi possunt esse etiam plures in una potentia.*

Probat dupliciter: 1<sup>o</sup> A posteriori in argumento «sed contra», scilicet: In intellectu sunt diversae selectiones.

2<sup>o</sup> A priori, ut explicat Kuellin, in suo Comment. Potentia passiva a pluribus objectis specie distinctis movetur ad plures actus specie distinctos. Atque habitus proportionantur actibus quibus generantur (q. 51, a. 2). Ergo in una potentia possunt esse diversi habitus inveniendi ob objectis specie distinctis, sic sunt diversae scientie.

Major explicatur: Sicut materia ab agentibus specie distinctis movetur ad formas specie diversas, Ita v.g. intellectus movetur ab objecto physico, ab objecto mathematico, ab objecto metaphysico ad actus specie distinctos, prout actus speciemur ab objecto; et proutque ad habitus specie distinctos.

Est tamen differentia, in hoc scilicet quod materia recipit recipere simul plures formas substantiales; dum, e contra, una potentia potest recipere simul plures habitus, quia habitus sunt determinationes accidentales et incomplete, quae diversa respiciunt objecta. Cf. ad 3am.

Ad 1am: *Diversitas generica aut plures quam generica objectorum facit distinctionem potentiarum.* Scilicet objectum intellectus est ens, objectum voluntatis est bonum. Sed diversitas specifica objectorum facit distinctionem specificam actuum, et consequenter etiam habituum qui ex actibus generantur.

Sic jam affirmantur magnum principium: «*Habitus specificantur ab objecto formali*». Ita pro intellectu nostro qui paratim ascendit ad Deum, sub cute in communi est ens mobile (objectum physicum), ens quantum (objectum mathematicum), ens inquantum ens (objectum metaphysicum), ens divinum ut divinum (objectum Theologicum).

Ad 2am: Sic una potentia, quavis sit simplex secundum rationem, est multiplex virtute, prout se extendit ad actus specie distinctos.

Ad 3am: Intellectus non potest simul multa actu intelligere, nisi per modum velis. Potest tamen intellectus simul habitu multa aspirare scire. Hoc constat ex experientia et etiam ex ratione, prout habitus sunt veridicteles determinabiles incomplete; una simul enim ultima determinatio potentiae, sed dispositio ad actum, sicut ad ultimum terminum.

# ART. II. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM OBJECTA.

**Momentum at status quæstionis.** — Hic articulus est magni momenti, ut de se patet. Est enim principium distinctiōnis speciei et ideo subordinatiōnis habituum naturalium et supernaturalium.

Ut infra dicitur, ad attingendum objectum supernaturalis habitus supernaturalis requiritur, prout habitus specificatur ab objecto formali. Sic communiter tenent Thomæ fides nostram infusam et fidem acquisitam demonis non habere idem motum formale. Prima enim, scilicet fides infusa, fundatur in auctoritate Dei auctoris gratiæ, secunda vero fundatur in auctoritate Dei auctoris uitæ et numerationis.

Pariter distinguuntur ex parte objecti formali amor naturalis Dei auctoris naturæ et caritas erga Deum auctorem gratiæ. Dumtaxat est bonus quia hæc utriusque amoris distinctiōnem negant (cf. DEXTERA, 3034).

Molius autem et plures alii theologi ex Societate Jesu tenent quod habitus etiam per se infusus, ut fides theologica, non exigit necessario objectum formale quod et que superans vires rationis, seu studium philosophico-historicum Evangelii miraculis confirmati. Sic objectum formale fidei acquisitæ demonis non distingueretur ab objecto formali fidei nostræ infusæ.

(De hoc longe tractavimus in opere nostro *De Revelatione*, I, 458).

Molius et ejus sequaces ugeant hoc principium S. Thomæ sæpe scriptis enuntiatum: « *Habitus specificatur ab objecto formali* ». Quod quidem principium jam nilimatur in articulo præcedenti, ad I, ubi legitur: « *Diversitas objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum* ».

Ad intelligentiam præsentis articuli videamus primi objectiones. Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta specie distincta: 1° Nam eadem scientia est contrariorum, v.g. unitatis et unitatis. Aliqui contraria sunt specie differentia. — 2° Idem scilicet, v.g. terra est rotunda, demonstratur a diversis scientiis, scilicet a physico et ab astronomia. — 3° Idem nigrum, prout ad diversos fines ordinatur, potest perducere ad diversas virtutes, ut dicitur pecuniam, si sit propter Deum pertinet ad caritatem, si sit ad solvendum debitum pertinet ad justitiam.

**Conclusio generalis articuli, iam in argumento « *scilicet contra* » enuntiata, est: *Habitus operativi distinguuntur secundum diversa objecta*.**

**Probat.** Actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est, I-II<sup>a</sup>, q. 1, a. 3; q. 18, aa. 2 et 5. Atqui habitus sunt quædam dispositiones ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

**Major probatur supra, q. 18, a. 2:** « *Sicut res naturalis habet speciem ex sua forma, ita potentia habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino* ». Nam utroque essentialiter tendit ad objectum suum: visio ad colorem, intellectus ad res intelligibiles, volitio ad bonum; et in uno objecto specificatur actus prout habet relationem transcendentali seu essentiali ad illud.

**Minor probatur:** Habitus operativus de quo hic agitur, essentialiter ordinatur ad actum producendum: v.g. habitus scientiæ ad demonstratiōnem, virtus ad actum virtuosum. Unde habitus, sicut actus, est quid intentionale, seu essentialiter relatiuum ad objectum a quo specificatur. Sed habitus immediate ordinatur ad actum et actus ad objectum.

In corpore articuli S. Thomas profundius hanc doctrinam exponit, considerando habitus relate ad tria, scilicet: 1) relate ad eorum principium activum, 2) relate ad naturam subjecti, 3) relate ad objecta.

Videamus singillatim diversas partes.

Hic articulus non est difficilis intellectu si in memoriam revocetur ea quæ supra dicta sunt. Oritur vero difficultas ex cavillationibus nominalium et ex falsa interpretatione molinistarum. Ad rectam intelligentiam hujus articuli prius notanda est hæc interpretatio.

**Interpretatio molinistica.** — Molinistæ tenent quod juxta hanc articulum potest esse habitus infusus operativus specifice distinctus ab habitu acquisito tantum ex parte principii effectivi, non vero ex parte objecti formali quo et quod. V.g. fides nostra infusa specifice distingueretur a fide acquisita qualis est in demone, non ex parte objecti formali quo et quod, sed solum ex parte principii effectivi, prout scilicet fides infusa est immediate a Deo producta, non vero fides acquisita.

Ita MOLINA, *Concordia*, ed. Paris, 1870, 34-38 et RILLON, *De Verbo infuso*, 1905, pp. 84-87.

Hanc interpretationem molinisticam communiter rejiciunt theologi multiplices rationes; et nobiscum consentit in hac re SUIREZ. (Cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 506, n. 1; 5<sup>a</sup> ed., p. 472, 456-404):

1° Quia sic exerceatur fundamentale principium sapientiæ a S. Thomæ invocatum: *Habitus operativi, sicut potentia et actus, specificantur ab objecto formali*. Cf. *Tabulum aureum* S. Thomæ, ad verbum *Objectum*, aa. 2-6, 14-16, ubi citantur multi textus S. Thomæ, v.g. I<sup>a</sup>, q. 1, a. 7; q. 77, a. 3; I-II<sup>a</sup>, q. 54, a. 1, ad 1<sup>am</sup>; q. 63, a. 3, virtutes morales infusæ et virtutes morales acquisitæ distinguuntur ex parte objecti formali; II-II<sup>a</sup>, de *Sci*, q. 1, n. 1; q. 5, a. 1, n. 3 in quo dicitur: « *Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, quæ substantia, species habitus remanere non potest* ». Item *De Verbo*, q. 14, n. 9, ad 4<sup>am</sup>: « *Demonstratio credulitatis evidentiæ signorum. Unde credere reguloc dicitur de hominibus fidelibus et de demonibus* ». Hi textus S. Thomæ citantur in



De Revelatione, 1, 471 sqq., 5<sup>a</sup> ed. 445, Cf. etiam De Malo, q. 7, a. 3: « Omnis habitus (operativus) ex objecto speciem et quantitatem habet ».

¶ Si fides infusa haberet ideam obiectum formule *quo et quod* ac fides acquisita, non esset infusa nisi per accidens, et non esset supernaturalis nisi quod modum productionis suae, non vero essentialiter. Esset sicut geometria infusa, sicut idioma linguarum, et sic destrueretur doctrina S. Thomae exposita in I<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, q. 51, a. 4, ubi ostenditur quod habitus per accidens infusus, ut geometria infusa, non differt specie et a simili habitu acquisito de eodem objecto, sicut non differt species oculis mirandose datus caeco nato ab oculis aliorum.

Sic igitur destrueretur supernaturalitas essentialis seu quoad substantiam virtutem per se infusam.

Hinc doctrina Molinae provenit a nominalismo, juxta quem non cognoscimus essentias rerum, nec proinde essentiam gratiae ac virtutum, sed solum factum e.g. quod aliquis habet fidem.

Imo Nominales dicunt: « gratia sanctificans non est intrinsece supernaturalis, sed ex institutione divina et denominatione extrinseca dat jus ad vitam aeternam, sicut certa moneta ad pecuniam ». Sic nominalismus riam paravit doctrinae Lutheri secundum quam gratia habitualis non est donum Dei infusum, inherens in anima, sed est solum favor Dei et imputatio justitiae Christi.

¶ Haec molinistarum interpretatio non servat veram praesentis articuli sensum, ut statim apparbit ex clara divisione paritum et conclusionum ejusdem.

Ubi articulus fundatur in doctrina supra exposita, q. 49, a. 3, ubi dicitur quod omnis habitus ordinem importat ad naturam subiecti, prout ei convenit aut disconvient. Sed habitus entitativus importat principaliter ordinem ad naturam, et habitus operativus importat principaliter ordinem ad actum convenientem naturae vel ei disconvenientem.

Nunc autem S. Thomas applicat hanc doctrinam ad distinctionem specierum habituum.

Articulus reduci potest ad hanc synopsin, in qua apparet quod hi tres specificationis modi tam pro habitibus infusis, tam pro acquisitis, unum sunt separandi, sed sunt convertibiles, imo sunt convertibiles ut proprietates generis cum ejus essentia.

HABITUS SPECIFICANTER

et forma principalis

veritas

« a principio actus  
ex principio a  
quo procedunt  
actus, prout a  
geometria agit sibi  
simile »

habitus infusi . o rito Dei intima, cumque  
sunt participatibiles.

habitus acquisiti { *scientia* - a principiis de-  
monstrativis.  
*virtutes morales* - ab actu  
rationis dirigentis.

HABITUS SPECIFICANTER	et habitus theopropos ad obiectum futu-um	a natura cui convenit vel disconvenit	habitus infusi . a natura divina participatae.
			boni . secundum conve- nientiam ad humanam naturam, mau . secundum discon- venientiam ad natu- ram humanam,
	et obiecto ope- rationis		habitus acquisiti
			habitus infusi . ab obiecto essentialiter su- pernaturali, habitus acquisiti . ab obiecto naturaliter ac- cessibili.

Jam a synopsi apparet quod tam pro habitibus infusis, tam pro habitibus acquisitis, hi tres modi sunt convertibiles. Nam habitus acquisitus operativus bonus nostrae naturae non conveniret, nec acquirerebatur secundum directionem rectae rationis nisi haberet obiectum verum et bonum, nostris viribus naturalibus accessibile. Imo in hoc conveniunt omnes virtutes acquisitae. Sed inter se distinguuntur secundum diversa obiecta formalia, secundum specialem convenientiam cum nostra natura et specialem rationis directionem. Et haec duo fundantur in obiecto specificativo, in quo nempe fundatur nihil convenientiae cum natura nostra et relatio convenientiae cum principis rectae rationis.

Item habitus operativus essentialiter supernaturalis, seu per se infusus, non conveniret per se naturae divinae participatae, sed gratiae sanctificanti, nec esset per se infusus, nisi haberet obiectum essentialiter supernaturale. Imo in duobus prioribus modis conveniunt omnes virtutes infusae, quae inter se distinguuntur ab objectis supernaturalibus.

Unde S. Thomas ratiocinet communiter specificationem habituum ad obiectum specificativum, quod est primum specificativum.

Sunt igitur tres conclusiones separatim profundae: ut in nulla affirmatur (quidquid plures molinistae dicant) quod non omnis habitus operativus specificatur ab obiecto. Afferitur solum quod habitus operativus potest specificari simul ab obiecto et a natura cui convenit, sicut etiam ab alia principia activo. Sed, ut videbimus, remanet assertio S. Thomae. II<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, q. 5, a. 3: « Species cuiuslibet habitus dependet ex formalis ratione obiecti; quae sublata, species habitus remanere non potest ».

1<sup>o</sup> Conclusio: *Habitus ut forma distinguitur a modo dicens principia activa formae procedunt, a eo quod omne agens facit simile secundum speciem* (in corp. art.).

Hoc bene explicat Koellin, in suo Commentario, dicens: « Habitus, ut forma, id est quando distinguitur modo quo distinguuntur formae et effectus absoluti, distinguitur secundum principia activa propria et determinata ».

Probatur a S. Thoma: « Omne agens (propinquum) sibi simile secundum speciem », prout actus determinatur secundum suam propriam formam, scilicet prout agit inquantum est in actu per suam formam, quae est principium agendi. Sic dicitur I-II<sup>ae</sup>, q. 3, a. 3: « Actio (transiens) specificatur a principio agendi, a quo procedit, ut valens (actus) a calore a quo procedit ». Caliditas *ut passiva* specificatur ab agente, et ut motus specificatur a termino ad quem, scilicet ab effectu produciendo.

Et sic admitti potest quod habitus entitativus gratiae sanctificantis distinguitur ab habitibus acquisitis secundum principium actuum, prout scilicet producit a Deo tanquam a causa proxime, et a Deo qui sic producit simile secundum speciem, seu secundum participationem suam *divinae naturae*. — Idem dici potest de virtutibus infusis et de donis quae per se sunt ex gratia sanctificante, dummodo non negetur quod hi habitus infusi operativi, ut *operativi*, specificantur ab objecto formali proportionato, id est supernaturali, et habetur ex tertia conclusione. Aliquin non esset ratio quare r.g. fides infusa plus quam geometria infusa deberet per se procedere a gratia sanctificante tanquam a sua connaturali radice.

In ista prima conclusione cum quaeritur de principio activo habituum, non quaeritur de eorum principio activo supremo quod est Deus, sed potius de eorum principio activo proximo, ex quo provenit forma similis in specie. (Attamen notandum est quod Deus quantum sit causa suprema, est simul causa proxima gratiae, quia *solus Deus potest deificare*, sicut solus ignis potest ligare, ut dicitur I-II<sup>ae</sup>, q. 112, n. 1).

Quid vero sit principium actuum proprium determinatum pro habitibus acquisitis, apparet ex his quae dicta sunt in q. 51, a. 2, c et ad 3um, et a. 3. Ibi illud est quod habitus, ut forma rei qualitas, generatur in potentia passiva a principio activo; r.g. prout « actus appetitus virtutis procedit a vi apprehensiva representante objectum » rei finem. Sic virtus moralis est in appetitu rationali sensitivo quodam participatione rationis, a directione rationali ransata. Item, ut ibid. dicitur, « intellectus secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium actuum propositionem per se natam ». Unde principium actuum scientiae in nostro articulo designat principium objectivum demonstrationis quae emittit scientiam. Et hoc principium reducitur ad motum formale a quo, constituens objectum formale a quo ».

Haec interpretatio est certa, ut patet ex responsione ad 2um.

Haec nota optime corroboratur ex his quae dicuntur in I<sup>a</sup>, q. 77, a. 3: Utrum potentiae distinguantur per actus et objecta: « Potentia secundum illud quod est potentia ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ad actum ad quem ordinatur... Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti ».

« Omnis enim actio rei est potentia activa, rei passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa motus; calor enim inquantum movet visum, est principium visionis ».

« Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativa virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augendi ».

« Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio rei ex fine seu termino. Differt enim caliditas ab infrigidatione, secundum quod haec a calido, scilicet activo, ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentia diversificetur secundum actus et objecta ».

Sic motus ut passio specificatur a principio activo a quo passio recipitur, et motus ut motus specificatur a termino. Item in visu species impressa specificatur a colorato a quo imprimitur in potentiam visivam, et ipsa visio specificatur a colorato ad quod ordinatur.

Item habitus, ut est forma vel qualitas passiva recepta, specificatur a principio activo proximo a quo producit. Cf. etiam I-II<sup>ae</sup>, q. 72, a. 3.

In responsione autem ad 2am hujus praesentis articuli legimus: « Diversa media (demonstrativa) sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur ». Sunt enim principia activa hujusmodi formae, quae est habitus scientificus. Sed haec principia activa cum sint objectiva, coincidunt cum motu formali seu objecto formali quo reconstituitur objectum quod in esse scibili. Nam ut dicitur in hac responsione, medium demonstrativum mathematicum constituit conclusionem mathematicam, et medium physicum conclusionem physicam, etiam de eodem objecto materiali scilicet de rotunditate terrae.

Pariter pro virtutibus principia actuum proximum et ultimum quo virtutes generantur est motum seu finis intellectus, ut dicitur ad 2am. Nam, ut aiebat Aristoteles, « Ita se habet finis in operabilibus sicut principium in demonstrativis ». Et ideo, aiebat S. Thomas, diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas principiorum activorum; sunt etiam ipsi fines objecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes ». Et sicut principium demonstrativum est formale motum quo conclusionis, ita finis proximus est motum formale quo electionis. Sic dare pecuniam alicui propter Deum pertinet ad caritatem, dum dare alicui pecuniam ad debitum solvendum pertinet ad iustitiam.

Sic ergo clare intelligitur I<sup>a</sup> Conclusio, scil. habitus ut forma distinguitur specifice a principio activo proximo.

2<sup>a</sup> Conclusio: *Habitus, ut habitus disponens ad naturam, specifice distinguatur secundum naturam*.

Probatur: Relative distinguuntur secundum distinctionem eorum quae respiciunt. Atqui habitus ut disponens ad naturam, ipsam naturam respicit. Ergo habitus ut disponens ad naturam specifice distinguitur secundum naturam.

Hoc explicabitur in sequenti articulo in quo dicitur quod relative ad naturam subjecti habitus dicuntur aut boni aut mali prout huic naturae aut consentiant aut disconsentiant. Hinc verum est de omni habitu, sed praesertim de habitu entitativo. « Non est eadem species

similitudinis hominis et equi propter diversam naturam ad quam ordinatur » (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 63, a. 1).

Item ut dicatur in articulo sequenti, specificiter distinguuntur virtutes humane inquantum et virtutes illarum seu infusarum, prout colores distinguuntur ad actum convenientem naturae humanae et secundae distinctionem ad actum gratiae convenientem quae est participatio divinae naturae; sic gratia habitualis est in vobis quasi a secunda natura.

Sed haec distinctio specifica in habitu operativo semper coniungitur cum ultra quam sumitur ex objecto, de qua tractat tertia conclusio (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 63, n. 4). Etiam operatio non potest esse specifice convenientis naturae superiori, nisi habeat obiectum formale proportionatum huius naturae.

**3<sup>a</sup> Conclusio:** *Habitus, ut habitus disponens ad operationem, specificiter distinguuntur secundum objecta speciei differentia.*

Huc dicitur de omni habitu operativo ut sic.

**Probat:** Quia dicitur secundum ordinem ad aliquid distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Atqui habitus, ut operativus, dicitur immediate ordinem ad operationem, quae specificatur ab objecto. Ergo habitus operativus ut sic specificatur ab objecto.

Itaque conclusio est manifeste universalis, scilicet est vera de omni habitu operativo. Cf. I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 5, a. 3: « Species casualiter habitus dependunt ex formali ratione subiecti, quia sublata, species habitus remanere non potest ».

Itaque si ille habitus operativus, ut geometria infusa et geometria acquisita, habent idem obiectum formale, non distinguuntur specificiter. Et tunc habitus non est infusus nisi per accidens, ut iam dictum est. Ideo si fides nostra infusa haberet idem obiectum formale quo et quod in fides acquisita demonstris, non esset infusa nisi per accidens.

Revera autem, ut apparet ex I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 5, a. 3, et q. 6, n. 1, motum formale fidei infusae est Veritas prima, seu auctoritas Dei revelantis, auctoritatis gratiae, dum, contra, motum formale fidei acquisitae est evidentia naturalis universalium in qua formaliter resolvitur certitudo fidei demonstris. Cf. I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 5, a. 2, ad 2<sup>am</sup>: « Est fides coacta ex signorum evidentia; in 3<sup>a</sup> »: « non est coactum fidei, sed magis cogitur ad credendum ex perspicacitate naturali intellectus ».

E contra, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 6, n. 1: « Cum homo assensitendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc iussit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus ». Sic enim fidei simpliciter inhæret Veritati primum.

De Verit., q. 14, a. 9, ad 2<sup>am</sup>: « Credere dicitur quicquid de hominibus fidelibus et de demonibus ».

Fides infusa est virtus sensus intuitivae ad audiendam harmoniam verbi divini; in contrario ille qui caret fide infusa et habet suam idem acquisitam, est sicut ille qui audit materialiter sonos diversorum symphoniarum, non vero auditur symphoniam, quia caret sensu

intuitivae. Hoc longe exprimitur in tractatu *De Virtutibus theologicis*, 1918, pp. 46-58, 551-554.

Sic patet doctrina articuli ejusque rationum cum aliis articulis *Summae Theologiae*, in quibus frequentissime dicitur quod habitus operativi specificantur ab objecto formali.

Sed igitur exprimi potest doctrina S. Thomae: Principium operationis, operatio et ejus obiectum formale sunt ejusdem ordinis, seu sunt proportionati:

*Gratia habitualis* — Fides infusa — Obiectum formale fidei infusae.

*Natura animae* — Fides acquisita — Obiectum ejus.

E contrario, in doctrina Molinae deest haec proportionalitas. Nam juxta ipsam, hoc habetur:

*Gratia habitualis* — Fides infusa

*Natura animae* — Fides acquisita

> = Obiectum fidei.

Manifestum est tamen, contra doctrinam molinisticam, quod fides infusa non est per se proportionata gratiae habituali nisi habent obiectum formale per se convenientem gratiae habituali. Nam habitus operativus, ut operativus, specificatur, sicut et ipsa operatio, ab objecto formali.

Hoc principium est absolute servandum. Est enim veluti lux tuius tractatus de Habitibus et virtutibus infusis.

Alium est quod plures molinistae illud rejiciant, vel illud relinquunt solum relictæ ad caritatem, quae remanet in patria, et illud non retineant pro spe et pro fide.

Sed, ut infra dicetur, non sola caritas est supernaturalis quoad substantiam, sed etiam fides, spes et virtutes morales infusae. Cf. I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 113, a. 4. Alioquin destrueretur dignitas et homogeneitas organismi spiritualis.

Negatio hujus principii a Nominalismo provenit, qui non amplius poterunt cognoscere essentiam habituum, sed solum facta considerabant. — Unde totus articulus reducit ad tres claras conclusiones: et schematice sic reddi potest:

HABITUS	{	ut forma passive recepta specificatur a principio activo proximo a quo proceditur.	
		ad naturam . specificiter distinguuntur secundum naturam cui convenient vel non convenient.	
	{	ut habitus disponens	ad operationem . specificiter distinguuntur secundum obiecta operationum.

Obiectum Molinae (Cordier, edit. Paris, 1870, p. 391: *Necessarius est habitus supernaturalis fidei infusae ad hoc ut actus fidei elevariatur ut accommodati fini supernaturali et ut oportet ad salutem*). Unde fides acquisita dignitas sed fides infusa non distinguuntur quidem ex parte obiecti formalis, sed ex parte finis ultimi.

*Respondetur:* Sed hic dicit ultimus secundum thesaurum Molinæ non magis superius virtus naturalis quam objectum formale fidei (quod est Deus revelans Trinitatem) aut objectum spei. Si igitur objectum formale fidei et spei naturaliter utique possunt post cognitionem historicam Evangelii mirabilis confirmari, non videtur enim non possit simul naturaliter attingi finis attitus sperantis, vel etiam ipsam objectum veritatis, scilicet Deus ex caritate super omnia diligendus, et quare non sufficeret ad huc bona voluntas naturalis, ut dicebant Pelagiani, ita ut caritas infusa non sit necessaria nisi ad facilius diligendum, ut pariter dicebant Pelagiani.

**1<sup>um</sup> Corollarium:** Impletur communiter dicitur quod scientie specificæ distinguuntur ab objectis formali quod et ab objectis formali quo, seu a motivo, vel principio activo objectivo, insuper distinguuntur ab errore opposito prout conveniunt naturæ intellectus. — Sic tripliciter distinguuntur, Cf. ZIGLIARA, *Summa Philosophiæ*, I, 238.

**2<sup>um</sup> Corollarium:** Itaque virtutes distinguuntur ab utroque objecto formali quo et quod, et a virtutibus distinguuntur secundum naturam cui conveniunt.

**3<sup>um</sup> Corollarium:** Non tamen omnes habitus sic sunt tripliciter distinguuntur; nam habitus entitativi non distinguuntur ab objecto.

*Ad 1<sup>am</sup>:* Habitus specificantur non ab objectu materiali secundum esse naturæ, sed ab objecto formali, ut objectum est. Sic rationem salutem, v.g. medicina trahit de contrariis, scilicet de sanitate et aegritudine secundum eandem rationem formalem.

*Ad 2<sup>am</sup>:* Scientie distinguuntur non ab objecto materiali, sed a motivo formali, seu a principio demonstrativo, quo constituitur objectum formale quod.

*Ad 3<sup>am</sup>:* Virtutes non distinguuntur ab objecto materiali, v.g. dare pecuniam, sed a motivo formali seu a fine, v.g. dare elemosynam propter Deum (caritas), vel dare pecuniam ad solvendum debitum (iustitia).

#### ART. III. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM BONUM ET MALUM.

Responsio est affirmativa. — Hec distinctio sumitur ex fine.

**Conclusio:** Secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur; et non solum accidentaliter.

*Probat:* 1<sup>o</sup> a posteriori, in argum. « est contra », ex hoc quod habitus bonus, ut virtus, contrarietur vicio; et contraria sunt diversa secundum speciem.

2<sup>o</sup> Quia a priori: Habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa (seu motiva), sed etiam secundum naturam, ut probatum est artic. preced. Atque secundum naturam

prout ei vel conveniunt vel disconveniunt distinguuntur specie habitus bonus et malus, Ergo secundum differentiam boni et mali habitus specie distinguuntur.

Supponitur quod natura sit principium fixum; præsertim natura rationalis. Unde specifice distinguuntur ea quæ ei conveniunt et ea quæ ei disconveniunt. Hoc est contra Sylvestrum, qui tenet vitiis provenire solum ex confusione virtutis.

Et addit S. Thomas, virtus humana, seu acquisita, et virtus divina seu per se infusa, distinguuntur specie, prout prima est secundum convenientiam ad naturam humanam; secunda vero est secundum convenientiam ad naturam divinam, cuius gratia est purificatio. Cf. infra, q. 63, a. 4, ubi dicitur quod virtus acquisita et virtus infusa differunt specie etiam ex parte objecti formæ, prout primum regulatur a ratione humana, altera vero a fide seu a regula divina. Operatio enim non potest esse conveniens intus superiori nisi habeat objectum proportionatum huius nature. Ita specifice distinguuntur temperantia infusa et temperantia acquisita.

**Dubium:** Quidam, ut Koellin, in suo Commentario, ponunt hoc dubium: An Virtus humana et virtus heroica sint diversæ speciei.

*Respondet* Koellin optime ex his quæ infra dicuntur q. 63, a. 4: *Affirmative*, si per virtutem heroicam seu divinam intelligitur virtus per se infusa; *negative* vero si per virtutem heroicam intelligitur virtus acquisita in suo summo gradu, v.g. fortitudo acquisita boni utilis in bello.

*Ad 3<sup>am</sup>:* Intra habitus mali distinguuntur, etiam in eadem materia, prout diversimode disconveniunt naturæ humane et recte rationi; scilicet rei per excessum, ut temeraria audacia, vel per defectum, ut pusillanimitas.

#### ART. IV. — UTRUM UNUS HABITUS EX MULTIS HABITIBUS CONSTITUATUR.

**Status questionis.** — Videtur quod unus habitus ex multis habitibus constituitur, quia una scientia, v.g. geometria, constituitur ex multis conclusionibus; et pariter una virtus, ut fortitudo, dicitur habere plures partes.

Sed tamen responsio est negativa.

**Conclusio:** Habitus est quantitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam ad multa se extendat.

Agitur præsertim de habitu operativo.

*Probat:* Principium operativum, quod ad multa se extendit sub uno objecto formali, remanet unum: v.g. potentia intellectiva. Atque habitus est principium operativum, quod non se extendit ad multa, nisi sub uno objecto formali. Ergo habitus est quantitas una et simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam ad multa se extendat.



An Sum. ita scientia, se extendens ad unam conclusionem, non acquirit eorum partium habitum.

Sic communiter thomistae, contra quosdam dicentes quod scientia, ut Theologia, non est qualitas simplex, sed quid unum aggregatione plurium particularium habituum, scilicet dogmatica, moralis, etc. Si hoc verum esset, pariter esset dicendum quod quilibet demonstratio consecrata in memoria intellectuali est habitus.

Sententia ista non simpliciter considerat in scientia ejus objectum formale quod et quo, sed solum materialia elementa scientiae. Sic mittitur radicaliter spiritus alienus scientiae, et sustinetur, cum Vinsenz, quod theologus, amittens fidem infusam, adhuc servare potest scientiam theologiam, cuius fides est radix. Remota sublata fide, uocem remanet nisi cadat Theologus; tollitur ejus anima cum ejus igitur fidei, scilicet cum revelatione virtutis a fide accepta.

Ad 2um. Notatur quomodo assignantur partes virtutum cardinalium, ut dicitur q. 57, a. 6. Partes istae sunt quatuor integrales, si sunt functiones principalis virtutis, ut praevio est functio quaedam virtutis prudentiae. Aliae autem partes sunt virtutes distinctae, et tunc vel istae partes dicuntur subiectivae, et sunt aliae virtutes sub virtute generali, ut prudentia oeconomica et prudentia regnativa; vel sunt partes contrarias, et sunt virtutes adnexae virtuti principali, ut ambula est adnexa prudentiae et liberalitas est adnexa iustitiae.

Partes virtutum cardinalium	dicuntur partes integrales si sunt functiones principalis virtutis ut praevio est functio quaedam virtutis prudentiae.
	dicuntur partes subiectivae, si sunt aliae virtutes sub virtute generali ut prudentia oeconomica et prudentia regnativa.
	dicuntur partes potentiales si sunt virtutes adnexae ut liberalitas adnexa iustitiae.

Te nostro tractatu De Gratia, 1943, p. 375-387, tractamus de principio; habitus et actus specificantur ab objecto formati; definimus universalitatem huiusmodi principii et applicationem ejus ad distinguendum virtutes per se infusas a virtutibus acquisitis. Solvimus etiam plures objectiones recentius propositas.

\*\*\*

Sic terminatur tractatus de Habitibus quoad eorum essentiam, quoad eorum subiectum et quoad eorum causam et distinctionem.

Ex istis fundamentis dependent omnes quaestiones de virtutibus sive acquisitis, sive infusis, de scientiis et de vitiis. Nam habitus est eorum genus.

Saepe ex negliguntia in consideratione generis velut insolubiles difficultates in consideratione specierum; et difficultates istae solvi nequeunt nisi ex studio metaphysico de huiusmodi genere tri consideratur.

L A U S D E O.

## INDEX ALPHABETICUS

(Referuntur paginae)

### A

ACTUS HUMANUS, quid nll, 21-25; est actus procedens ex libera voluntate. — Actus humani recipiunt speciem ex fine, vel si est obiectum voluntatis et multum agendi, 40. — In humanis actibus intellexit voluntatem, 102. — Melchiora diviso voluntatis, 176. — De circumstantiis actuum humanorum, 202-206. — Dicitur actum elicitorum a voluntate et actum imperatorum a voluntate, 206. — De delectatione libelli qui concurrunt ad liberalitatem et executionem alioquin prepositi, 205-208.

De actibus elicitis a voluntate, 205-208. — De libellis imperatorum a voluntate, 202-206. — De bonitate et utilitate humanorum actuum in generali ex obiecto et ex fine, 310-321. — De bonitate et utilitate humanorum actuum interiorum, 310-321. — De actuum exteriorum, 321-331. De speculibus moralibus, 311. De principibus moralibus, 310-335.

AQUIPROBABILISIMUS est species quaedam probabilissima, 324.

AMOR DEI IN BRATIS. Romi diligant deum quum seipsos et super omnia haec sint repleti, amore caritatis qui est supra liberum et meritum; ex hoc amore necessario sequitur absolute benevolentia et gaudent semper animo, mensuram autem instanti humanis actibus, sive a deo et sive a seipso elicitorum, ut dicit S. Augustinus, 128-130. 141-143.

ANTECEDENS IGNORANTIA (secundo vellet) non esset levissimum, 120-202. — Antecedens passio, et consequens passio quid sint, 202, ss.

### B

BEATITUDO humana. Beatitudo obiectiva non consistit in bonis externis fortune, 68; nec in aliquo bono corporis, 71; nec in delectatione, 74; nec in aliquo bono animae, 77; nec in aliquo bono creaturae, 81; sed in bono eternum, sive in Deo, 82. — Probatur existentia Summi Dei ex eorum naturae ejus desiderio, 92-97.

BEATITUDO FORMALIS est subjectiva est tantum possessio summi Dei et beati, 98. Est operatio intellectus speculativi sive visio beatitudinis essentiae Dei, 100, 106, 107, 121, 124. Ex delectatione naturalis videndi Deum per essentiam suam velut possibilis visio beatitudinis, nec vero appetitum probatur, 125-133. De diversis theologicis epiphaniis circa hoc materiale desiderium, 133-135. — De beatitudine naturalis, de spirituali G. Vinsenz rationem et P. II. de Lubac et de Beccellis « Humanum genus », 161-160.

De proprietatibus beatitudinis, 130, de gaudio sive delectatione consequenti, 123 et de illius proprietatibus istis, 140-145.

De adhibitis beatitudinis essentialiter supernaturalis per gratiam consequentem 141 ff. verum delectationem. Beati referunt eum propter beatitudinem ad hunc Deum propter se diligendum, 116.

BEATITUDO MORALIS actum humanum ex obiecto 310, 320 ss. et ex fine operantis 324, 326, 333, 337; pro parte interiori 342, 347-348; pro parte exteriori, 367 ss.

BEATITUDO, vide Moralitas.



directa liberum arbitrium 247. — De moralibus iudiciis libertatis ac de moralibus ejus conditionibus 254-259. — Voluntas non est *omni potius bona*, sed a hoc sub indifferentia iudicii propo-  
sitae, 254-255. Quoniam indifferentia regulariter ad libertatem, 256. Iste indifferentia regularis non est aequalitatem, remanet erga ob-  
jectum quod apparet ut moraliter melius altero, 261. Examine de-  
terminandi psychologice, 262-265.

## M

METUS relatio ad voluntarium, 190-192.

MORALITAS. De formali consili-  
rio moralitatis, 315. — De speciebus moralitatis, 317. — De principibus moralitatis, 319. — moralitas ex  
objecto, 320; ex circumstantiis, 323;  
ex lege speciei 325, 331, 333, 337.  
— pro actu interiori, 347-349; — pro  
actu exteriori, 366-369.

MOTIO. Voluntas movetur quoad spe-  
cificationem in intellectu, et movet  
intellectus quoad exercitium, 229 ss.  
— Voluntas per hoc quod vult fi-  
nem, movet scilicet quoad exerci-  
tium ad volens modo ad fieri  
228. — Voluntas movetur obiectum  
quoad exercitium a Deo, 228 ss., 236-  
243. Deinde sic movet voluntatem  
quod non ex necessitate ejus ad  
actum determinat 276-278. — Deinde,  
sic movendo libertatem nostram,  
eam *conservat*, et igitur *eam non*  
*destruit*, 278-281. — De natura pre-  
motionis ex parte Dei et ex parte  
creaturae 281 ss. Sic fit executio  
doctrinae divini scilicet non volen-  
ter praedeterminabilis; doctrinam  
istam se extendit etiam ad modum  
liberum electionis nostrae, v.g. ele-  
ctionis seu consensu B. Marini  
Virgilis ille Accusationis, non est  
liberum consensum B. Pauli et ad  
liberum constantem mortuum inter-  
tormea 286. — De coactione vir-  
ginali et otiosis dicitur etiam libertate  
nostra, 286 ss.

De interpretatione media inter  
thomismum et molleismum: doctrina  
B. Thomae hanc electionem su-  
perat 287.

«Compendium», Dominie, ad la et  
conversum» Jherem., Thero. V, 21.

## N

NATURALE DESIDERIUM SUMMI  
BONI. Ex hoc naturali desiderio  
probat potest existentia Dei Rem-  
andi Boni 12-17. — Ex naturali desi-  
derio videtur Deum per essentiam  
esse potestibilem visiois bestia-  
eque quae est essentialiter sepevo-  
luntatis et sepeal sphaerae demo-  
strativitatis proinde dicitur, 125-133.  
Principales opiniones theologorum  
circa hoc naturale desiderium 133-  
135.

NEGLIGENTIA et voluntarium lodi-  
reum, 173-182.

## O

OBLIGATIO MORALIS: ejus funda-  
mentum septem et ejus mem-  
brum proximum, 12-20; 240-252,  
357-358.

## P

PASSIO, Defectio, 387. — Divisio.  
287. — Passiones sunt moraliter  
bonae vel male dependenter a vo-  
luntate, 389. — Passiones vero sunt  
exercitandae, sed regulandae, 389. —  
Passiones in particulari, 401-410.

POSSESSIO, principium possessionis,  
389-399, 394.

PRÆSUMPTIO; Principium posses-  
sionis dependet a principio pre-  
sumptionis: «In dubio standum est  
pro eo pro quo stat praesumptio»,  
387, 388.

PRINCIPIA RELEXA; eorum im-  
distinctio, 388 ss.

PROBABILIORISMUS, 394.

PROBABILISMUS, 395 ss.

PROBABILITAS, quid sit et quae-  
plex sit, 394, 395, 396-397.

PRUDENTIA relatio ad formulam  
rationalis rectae et certae, 388-  
390, 395, 396.

## S

SPECIFICATIO actum in ob-  
jecto et a fine operantis, 326-334; 331-334.  
Pro actu interiori voluntatis, 245-  
348. — Pro actu exteriori, 367-369.

DE STATIBUS PATHOLOGICIS, 198.

SYSTEMATA MORALIA quaedam sunt  
propositiones, 389-393; 391-395.

## T

THEOLOGIA MORALIS. De natura  
ejus, 1. — De divisione ejus, 6. —  
Comparatio divisionis S. Thomae  
cum divisione proposita a pluribus  
aliis theologis ante S. Thomam et  
postea, 7.

## U

USUS, ut actus voluntatis pertinens  
ad ordinem exercitiorum, 390.

UTILITARISTAE: ethica empirica,  
15-18.

## V

VELLE: «*primum velle*» (de se o-  
mni efficax) aliterque non, non-est  
intentione efficax habetesse hoc,

274, 281. Sic frequenter existit in  
nobis desiderium conditionale et  
habetesse, v.g. pluris.

VIOLENTIA relatio ad voluntarium  
et voluntarium 184-190.

VISIO BEATIFICA: ejus possibilitas  
non ignorata probatur ex sola ra-  
tione, sed profundissime scilicet et  
defenditur contra omnes, 132-138.

VOLENTARIUM et voluntarium,  
169, 170, 172, 173, 175. Methodus di-  
visio voluntatis, 176. Non omnia  
sunt voluntaria est liber, v.g.  
amor beatitudinis est supra liberta-  
tem, 176.

VOLENTAS movetur a Deo etiam  
quoad exercitium actus 260-270. Sed  
non ex necessitate movetur a Deo  
ad obiectum quod ex omni parte  
bonum, 270-278.

## INDEX GENERALIS

Auctores consulendi . . . . . Pag. VII

*Introductio.* De natura theologiae moralis, p. 1. — De divisione theologiae moralis, 6. — Comparatio theologiae S. Thomae cum aliis propositis ante ipsum et post ipsum, 7. — Classificatio systematum ethicae, 12. — Critica generalis horum systematum, 13. — Confutatio ethicae empiricae, 15. — Critica ethicae Kantianae, 18. — Critica ethicae stoicorum et Spinozae, 20. — Critica ethicae Fideismi, 23. Conclusio generalis, 23. — Utrum illae principales ethicae traditiones sint apud Socratem, Platonem et Aristotelem, 21. — Quid sentiendum est de ethicae Henrici Bergsoni, 23. De ethica independendi, 352-353.

### DE FINE ULTIMO (Qu. I-V).

Qu. I. — De ultimo fine in generali . . . . . Pag. 29

Art. I. — *Ultimus homini conveniat agere propter finem* . . . . . 30

Actus humanus est actus procedens ex deliberata voluntate, 31. — Homo h. omnis solum actibus humanis agit propter finem, 32. — Quid sit et quia duplex sit finis, 35.

Art. II. — *Utrum agere propter finem sit proprium rationis* . . . . . 36

De necessitate principii finalitatis: « omne agens agit propter finem », 37. — Proprium est naturae rationali agere propter finem formaliter sub ratione finis; bruta autem agunt materialiter et executive propter finem, non cognoscendo rationem finis, 38. — Dubium, 39.

Art. III. — *Utrum actus humani recipiant speciem ex fine* . . . . . 40

Affirmative, quia finis est objectum voluntatis, hic est motum et principium agentis et terminus ad quem actus imperat a voluntate, 41. — Conclusio, 42. — Dubium, 42.

Art. IV. — *Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae* . . . . . 43

In finibus per se subordinatis impossibile est procedere in infinitum, 44. — Et contrarium in finibus per se subordinatis, 46.

Art. V. — *Utrum cuius hominis possit esse plures ultimi finis* . . . . . 45

« Nemo potest duobus dominis servire », Mt., VI, 24. « Qui non est iocundus contra me est », Mt., XII, 30. — Impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habent ad diversa sicut ad ultimos fines, 46. — Solv. old., 46.



- ART. VI. — *Utrum homo omnia quae vult velit propter finem ultimum* . . . . . 51  
 Utrumque saltem propter finem ultimum et communem, quia homo vult omnia quae vult et ad beatum. Sed iustus vult propter seipsum, potest peccare venialiter, peccatum autem veniale non est relictum illi ad Deum, sed. ad verum finem ultimum in corpore, 52. — Nec omnes actus peccatorum sunt peccata. Solv. obj., 53. — Quia est finis ultimus peccati venialis in iusto, 54. — De intentione virtuali, 54. — Quamvis dicitur, 54.
- ART. VII. — *Utrum sit unus status finis omnium hominum* . . . . . 62  
 Omnes homines coequeant in eamdem finem ultimum in beatitudine in eadem, non vero in eadem finem ultimum, seu in re in qua invenitur beatitudo, 62.
- ART. VIII. — *Utrum omnes creaturae convergant in ultimo fine* . . . . . 63  
 Iuxta eas verum ultimus finis omnium creaturarum, sed non potest dici nisi per seipsum intellectum et voluntatem, quoniam creaturae bonum inferiorem sunt inveniunt, 63. — Recipiuntur quaestiones, 64.
- Qu. II. — *De his in quibus hominis beatitudo consistit; seu de Summo Bono* . . . . . Pag. 65  
 Divisio huius, 66.
- ART. I, II, III, IV. — *An beatitudo consistat in bonis exterioribus fortunae* . . . . . 68  
 An in divitiis, in honoribus, in gloriis humanis, in potestate regendi etc., 68.
- ART. V. — *Utrum beatitudo consistat in aliquo bono corporis* . . . . . 71
- ART. VI. — *Utrum beatitudo consistat essentialiter in delectatione* . . . . . 72  
 Resp. negative, quia delectatio praesupponit possessionem boni. — Solv. obj., 74.
- ART. VII. — *Utrum beatitudo consistat principaliter in aliquo bono animae* . . . . . 75  
 Nam beatitudo obiectiva seu summum bonum (75), sed solum beatitudo subjectiva seu finis (76). — Solv. obj., 80.
- ART. VIII. — *Utrum beatitudo consistat in aliquo bono creato* . . . . . 81  
 Nam beatitudo obiectiva, quae in solo Deo consistit, 82. — Solv. obj., 81. — Dubium: Utrum individuum humanum sit propter societatem, an societas sit propter individuum, 83. — Societas civilis ordinatur ad perfectionem personae humanae, 86. — Omnis persona est individuum, sed non eadem individuum est persona (v.g. canis) et personae non transcendit unum ac si esset solum individuum, ut optime dicitur est contra communis, 86. — De bonis temporalibus in comparatione cum bonis spiritualibus et futuris aut melius aeternis, 87.
- Appendix. De Summo Bono apud Platonem et Aristotelem . . . . . 88-91  
 Probaturque existentia Summi Boni ex nostra naturae ipsius desiderio, seu ex nostro desiderio beatitudinis naturalis, distincto a desiderio rationis Deum per essentiam, 92-97.

- Qu. III. — *Quid sit beatitudo formalis seu subjectiva* . . . . . Pag. 98  
 Diversae sententiae theologorum de essentia beatitudinis formalis, 98.
- ART. I. — *Utrum beatitudo formalis sit attingit creatum* . . . . . 100  
 Affirmative: est creatum possessio animi Boni eterni.
- ART. II. — *Utrum beatitudo sit operativum* . . . . . 100  
 Affirmative: est operativum operatio humanae creaturae intellectus, 101. — Examen nupientis appositione, 103.
- ART. III. — *Utrum beatitudo sit operatio partis sensitivae* . . . . . 106  
 Operationes sensitivae non pertinent essentialiter ad beatitudinem, sed solum antecedenter in via, et consequenter in patria, 106.
- ART. IV. — *Utrum beatitudo sit operatio intellectus an voluntatis* . . . . . 107  
 Essentia beatitudinis formalis seu consequentia vel possessio Summi Boni est in actu intellectus, 107. — Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinis consequens et propria, 110. — Solvantur objectiones, speculum objectionum Boni et Suarezii, 111-121.
- ART. V. — *Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi an practici* . . . . . 121  
 Beatitudo magis consistit in exercitio intellectus speculativi quam practici, prout est cogitatio Summi Boni, 121.
- ART. VI. — *Utrum beatitudo sit metaphysica cognitio Summi Boni* . . . . . 122  
 Beatitudo naturalis seu imperfecta invenitur in cognitione metaphysica Summi Boni, nec vero beatitudo supernaturalis, 122.
- ART. VII. — *Utrum beatitudo consistat in cognitione angelorum, quae perducit ad ultimam cognitionem Dei* . . . . . 124  
 Beatitudo supernaturalis non potest essentialiter consistere in cognitione veritatis participatae, 124.
- ART. VIII. — *Utrum beatitudo sit in ratione immediata essentiae divinae* . . . . . 124  
 Responsio affirmativa est de iure definita, 125. — Ex desiderio naturae videndi Deum per essentiam profunda quodlibet possibilis visionis immediatae Deitatis, sed non tamen signum demonstratur ex sola ratione, quia agitur de beatitudine essentialiter supernaturali; nec possumus ex sola ratione probare possibilitatem intuitivam gratiae, nec luminis gloriae, alicuiusque visionis beatificae est impossibilis; 64. quod est supernaturaliter quod essentialiter est supernaturaliter quod cognoscibiliter etiam per angelos. Aliter argumentum coequeantiae desumitur ex naturali desiderio videndi Deum per essentiam, est valde profundum et semper profundius actuali potest, quamvis non sit apodicticum, quoniam obiectum ejus superat sphaeram demonstrabilitatis, 125-126. — Brevis compendium de diversis theologorum opinionibus circa hoc desiderium et examen earum, 123-125. — Principalis obiectio contra doctrinam Thomisticam de hac re, 126. — Corollaria specialia privationem visionis beatificae, 127. — Confirmatio praedictorum ex diversis textibus S. Thomae, 128. — De beatitudine naturali et de nupientia P. II. de Labae, vide infra, 164-166.

## Qu. IV. — De proprietatibus beatitudinis . . . . . Pag. 139

ART. I. — *Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem* . . . 139  
Requiratur ad eam sicut aliquid concomitans et consequens visionem  
Summi Boni.

ART. II. — *Utrum in beatitudine sit principalis visio quædam delectatio* . . . . . 139  
Visio Dei est potior delectatione. Voluntas non quaerit bonum propter  
quidem, sed e converso; alioquin ipse actus voluntatis esset finis  
ultimus, 140.

ART. III. — *Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio* . . . 141  
Requiritur non in sensu visiois comprehensivæ, sed prout beati di-  
cuntur comprehensores.

ART. IV. — *Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo co-  
llectivæ* . . . . . 141  
Requiritur antecedenter et concomitanter. Beati sunt impeccabiles ab  
infiniseco, ex ipsa visione beatifica. In eis enim Dei dare visio  
est supra libertatem et supra meritum, 142-144. — Salvantur  
objectiones, 145-149.

ART. V. — *Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus* . . . 150  
Non requiritur quod essentium beatitudinis, sed quoad melius esse  
ejus, 151.

ART. VI. — *Utrum ad beatitudinem requiratur utriusque per-  
fectio corporis* . . . . . 152  
Ad beatitudinem naturaliter perfectam requiruntur quatuor partes  
corporis gloriosi, et aureolæ, 152.

ART. VII. — *Utrum ad eam requirantur aliqua exteriora bona* . . . 153  
Non secundum necessitatem, sed secundum congruentiam et decorem.

ART. VIII. — *Utrum ad eam requiratur societas amicorum* . . . 153  
Non necessaria, sed ad melius esse et concomitantem, per redun-  
dantiam, 153. — In hoc nullus est individualismus, quia beati dili-  
gantur Deum supra se et super omnia.

## Qu. V. — De adeptione beatitudinis . . . . . Pag. 155

ART. I. — *Utrum homo possit consequi beatitudinem* . . . . . 155  
Affirmative, hoc est de fide. Insuper ex ratione snadetur possibilitas  
visionis beatificæ, 155.

ART. II. — *Utrum unus homo possit esse beatus altero* . . . . . 155  
Utique, non quoad obiectum possessionis, sed quoad modum posses-  
sionis, secundum diversitatem meritum, 156.

ART. III. — *Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus* . . . 156  
Non perfecte, sed imperfecte, 157.

ART. IV. — *Utrum beatitudo habita possit amitti* . . . . . 157  
Beatitudo patet esse inamissibilis ab infinitiseco, 158. *Solv.* ob-  
jectiones, 159-161.

ART. V. — *Utrum homo per sua naturalia possit acquirere  
beatitudinem* . . . . . 161  
Beatitudo perfecta naturæ est essentialiter supernaturalis tam per  
angelis, quam pro hominibus.

ART. VI. — *Utrum homo consequatur beatitudinem per actio-  
nem aliarum superiorum creaturarum* . . . . . 162  
Non, quia gratia et gloria sunt effectus proprii Dei. Angeli tamen  
custodes adiuvant nos ad perveniendum ad beatitudinem.

ART. VII. — *Utrum requirantur ad beatitudinem aliqua bona  
operta* . . . . . 162  
Utique, pro adultis; parvuli morientur post baptismum cum angelis  
vivere propter Christi merita, 163.

ART. VIII. — *Utrum omnis homo appetat beatitudinem* . . . . . 163  
Omnis homo vult beatitudinem in communi, sed non omnes valent  
eam in speciali, prout in Deo invenitur, 163.

Complementum: De beatitudine naturali. Examine specialis opinionis  
Gabriellæ Voegtes, recensitæ a P. H. de Lubac. Secundum Em-  
mælium Zimmeli generis 15 aug. 1930, nota gratias actibus super-  
naturalis contrumpitur et dicitur Deum non posse creare  
hominem et angelum nisi eos ordinando ad beatitudinem super-  
naturalem, seu ad visionem beatificam, 164-166.

## DE ACTIBUS HUMANIS

## Qu. VI. — De voluntario et involuntario . . . . . Pag. 169

ART. I. — *Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium* . . . 169  
Affirmative, quia homo agit propter finem, cognoscendo rationem  
finis, sic vult finem, formaliter vel finem, 170.

ART. II. — *Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis* . . . 170  
In eis est voluntarium imperfecte, quia materialiter cognoscunt finem,  
sed non sub ratione finis. Denique voluntarii, 172.

ART. III. — *Utrum voluntarium possit esse absque omni actu* . . . 172  
Requiritur actus ad minus ut occurrat voluntatis, 172-175. — Corol-  
laria, 175.

*Methodus voluntarii diviso* per etc et non, cum similibus subdivi-  
sionibus, 176. — Non natus actus voluntarius est liber, v.g. non  
beatificus non est liber, sed super libertatem, 176. — De voluntario  
indirecto et de voluntario in causa, 178-181. — De nulloque indi-  
recte voluntario et de voluntario secundum quid, 182. — De voluntario  
simpliciter et de voluntario secundum quid, 183.

ART. IV. — *Utrum violentia possit inferri voluntati* . . . . . 181  
Non quod actus ellicia, sed quod actus imperatos, 185. An Deus  
possit voluntati violentiam inferre, 186.

ART. V. — *Utrum violentia converti involuntarium* . . . . . 187  
Utique, quoad actus in voluntate imperabiles, 188. — De violentia  
relativa ad martyres, spectantem ad virgines, 189. — Corollaria, 190.

- ART. VI. — *Utrum iustus causari involuntarium* . . . . . 190  
Quae sunt ex iusta sunt involuntaria secundum quid, sed sunt voluntaria simpliciter, 191. — In projectu mercedum in mare tempeste naufragi, 190. — Cornelia, 192.
- ART. VII. — *Utrum concupiscentia causet involuntarium* . . . . . 193  
Concupiscentia antecedit aliquid ad voluntatem, sed minuit voluntarium perfectum et liberum, 193.  
Appetit. De habitibus relate ad voluntarium, 194. — De hereditate et temperamento, 195. — De educative characteris, 197. — De stilibus pathologicis, 198.
- ART. VIII. — *Utrum ignorantia causet involuntarium* . . . . . 199  
Ignorantia multa causat voluntarium simpliciter, 200. — Ignorantia non valida et luvincibilis causat involuntarium simpliciter, aut saltem non voluntarium, 200. — Synopsi, 202.
- Qu. VII. — *De circumstantiis actuum humanorum* . . . . . Pag. 203
- ART. I. — *Utrum circumstantia sit occidens actus humani* . . . . . 203  
Ita est de circumstantiis quae mirraliter aliquid actum humanum, 203.
- ART. II. — *Quomodo hinc circumstantiae ad considerationem theologi pertinent* . . . . . 204  
Relate ad bonum morale, ad finem ultimum, ad meritum, 204.
- ART. III. — *De classica enumeratione harum circumstantiarum* . . . . . 204  
Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando, 205.
- ART. IV. — *Quaecumque sint principales* . . . . . 205  
Divisio actuum dicendum a voluntate et actuum imperiorum a voluntate 206. — De duobus actibus, qui concurrunt ad deliberationem et executionem alicuius propositi, 206-208.
- Qu. VIII. — *De voluntate et de objecto volito* . . . . . Pag. 209
- ART. I. — *Utrum voluntas sit tantum boni* . . . . . 210  
Voluntas non potest esse nisi bonum verum aut bonum apparens, non vero malum sub ratione mali, 210. — Solr. obj., 211. — Bonum solum aliquando est vere malum, et non solum minus bonum. Maxima perversitas propositi maxime malum sub apparentia maximi boni, 212. — Coroll. — de falsa caritate et de liberalismo, 213.
- ART. II. — *Utrum voluntas sit tantum finis aut tantum mediocrum* . . . . . 215  
«Primum, relate» proprie loquendum est de fine tantum, 215.
- ART. III. — *Utrum voluntas eadem arte moveatur in finem et in medium* . . . . . 216  
Statuuntur tres conclusiones, 216. — Dubium, 217.
- Qu. IX. — *De his a quibus movetur voluntas* . . . . . Pag. 219  
Divisio huiusque quaestiones et generalis sequentis, 219.

- ART. I. — *Utrum voluntas moveatur ab intellectu* . . . . . 221  
Intellectus movet voluntatem quoad specificationem, componendo objectum; sed voluntas movet intellectum et alia voluntas sui subditas, quoad executionem, applicando eas ad imperium, 221. — Imbia, 223.
- ART. II. — *Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo* . . . . . 221  
Appetitus sensitivus ex parte objecti movet voluntatem, mediante iudicio intellectus, 224. — Voluntas movet quoad executionem appetitum sensitivum politico principatu, 225.
- ART. III. — *Utrum voluntas moveatur a seipsa* . . . . . 225  
Voluntas per hinc quoad vult finem, movet seipsam quoad executionem ad colendum media ad finem, 226.
- ART. IV. — *Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio* . . . . . 227  
Etiam quoad executionem necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri, sollicit a Deo, 228. — Solvuntur objectiones, 228-230. — Tum dubium: Utrum Deus invitet voluntatem dimittat ad primum voluntatem et non ad aliam. Negative, 231. — Tum dubium: Utrum Deus specialiter movet ad primum voluntatem, laith dilei vel alicuius negotii. Affirmative, 232.
- ART. V. — *Utrum voluntas moveatur a corpore caelesti, seu ab agentibus atmospheriis* . . . . . 233  
Ita est ex parte objecti, non vero quoad executionem, 234. — Coroll. de Fatu, et de determinismo physico, 235.
- ART. VI. — *Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio* . . . . . 235  
Voluntas a solo Deo moveri potest quoad executionem sicut ab exteriori principio, scilicet a nulla alia causa extrinseca, 236. — Coroll. 238. — *Dubium circa responsionem ad sum praecedentis articuli*, 238: Interpretatio modalitica, 239; Interpretatio thomistica, 239; Explicantur tres propositiones huiusque responsiones ad sum, 239-243.
- Qu. X. — *De modo quo voluntas movetur* . . . . . Pag. 244  
Divisio quaestiones relate ad liberam electionem, 244.
- ART. I. — *Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur, scilicet non libere* . . . . . 245  
Voluntas appetit naturaliter, scilicet necessarii necessitate specificationis, beatitudinem in communi, et etiam esse, vivere, bene vivere, 245.
- ART. II. — *Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto* . . . . . 246  
Praesentamina: Multiplex libertatis acceptio, 246. — Classificatio errorum circa liberum arbitrium, 247. — Sententia quaestiones, 248. — 1a Conclusio: Quoad executionem voluntas ex necessitate a malis objectis movetur, nisi a Deo claro rivo, 249. — 2a Conclusio: Quoad specificationem voluntas a nullo bono particulari sub indifferentia iudicii propositi moveri potest necessario, 250. — Corollarium et dubia 251-253. De relatione motus inter ultimum iudicium practicum et electionem: «electio» sequitur ultimum iudicium practicum; et quod sit ultimum, voluntas efficit a, 252. — In quo circa

hoc Securus et Sannius receclunt a doctrina S. Thomae, 254 ss. — De voluntaria motibus sublimibus, nu stat imperferie libet, 254.

*Complementum: De multiplicitate ratione libertatis ac de multiplicitate ipsae definitionis*, 253. — *Definitio voluntatis*, 256. — *Libet*, 257-258. — *De indifferentia ad libertatem nihil est repugnans*: Indifferentia passiva et potentialis (quae in Deo non existit) non requiritur, sed indifferentia activa et actualis quae est in ipsa electione libera jam determinata; hinc eadem videtur cum indifferentia dominantis vel actuali fortis ad obiectum una ex una parte bonum, et illi sit propolitione a iudicio passiva, 259-261. — Non requiritur «aequilibrium» ad libertatem actuale, 261.

*Examen doctrinae psychologicae*, 262, ss. — *Dubium*, 265, ss.

ART. III. — *Utrum voluntas moriatur de necessitate ab appetitu inferiori* . . . . . 267

Negative, quia appetitus inferior non movet voluntatem nisi mediante iudicio intellectus de objecto non ex omni parte bono, 268.

ART. IV. — *Utrum voluntas de necessitate moriatur a Deo quoad correctionem* . . . . . 269

Deus est movet voluntatem ipsam non ex necessitate eam vel unam determinat, 271. — Quia voluntas debet hanc hoc Concilium Tridentinum, 271 ss. — *Textus Sanctae Scripturae*, 273 ss. — Quia in generalis de hunc re S. Augustinus et S. Thomas, 275. — Praeantur resolutiones, 276 ss. — Deus est movet libertatem nostram, eam actualis, et ligat eam non deest, 278. — Soluntur objectiones, 278-281. — De natura praemolitionis ex parte Dei et ex parte creaturae, 281 ss. — *Dubium*: In qua sensu haec praemolitionis est praedeterminatio non necessitans, in executione decreti divini praedeterminans; hinc libertatem se extendit ad modum liberum electionis nostrae, et actualizans libertatem non potest eam destruere, 281 ss. — De interpretatione media inter Thomismum et molinismum: doctrina S. Thomae super hunc electionismum, 287 ss.

Qu. XI-XII. — *De frullione et intentione* . . . . . Pag. 290

*De Frullione* non de defectu de fine consecuto. Est iocundus quies amanda in ea possessa, 290.

*De fine ultimo* datur frullit imperfecta in spe, et frullit perfecta in patria, 290.

*Intentio* est desiderium reflexum finis per modum assignandi, 291. — De distinctione inter intentionem finis et electionem mediorum ad finem, 291.

Qu. XIII. — *De electione* . . . . . 293

Electio est receptio discretiva minus modi prae nullo, ad finem consequendum, — Est actus voluntatis, praesupponens arbitrium iudicium pendens in quo dirigunt, 293. Electio receptio hanc directionem facit quod hoc iudicium sit arbitrium, 293.

Qu. XIV. — *De Consilio* . . . . . 294

Consilium est inquisitio rationis de rebus eligendis, 294. — Non est de fine, sed solum de modis et solutio de his quae a nobis propter finem aguntur, 295. — Procedit ordinem reserunt, descendendo a fine obtinendo, 296. — Ordo executionis et contra ascendit ad finem, 296. — An sit semper actum consistere minus modum ad minus voluntatem, 296.

Qu. XV. — *De Consensu* . . . . . 299

Consensus est proprie non de fine, sed de modis, et consensus in actum est similis sententia quae pertinet ad rationem superiorem, in qua voluntas etiam includitur, 299.

Qu. XVI. — *De Usu* . . . . . 300

Usus actus peribet ad voluntatem, sequitur electionem, est eadem in ordine executionis, 300.

Qu. XVII. — *De actibus imperatis a voluntate* . . . . . 302

ART. I. — *Imperium est actus intellectus, prout dirigit executionem mediorum iam electorum* . . . . . 302

ART. II-IX. — *Actus imperabiles sunt illi qui sunt in potestate nostri liberi arbitrii; ita actus fidei prout est de objecto non videtur, item arbitrium iudicium praedictum, nisi actus per executionem mediorum electorum* . . . . . 305-306

## DE MORALITATE ACTUUM HUMANDRUM (Qu. XVIII-XXI).

(Principia et notabiles conclusiones)

Qu. XVIII. — *De Bonitate et malitia actuum humanorum* . Pag. 309

De praedictis erroribus circa moralitatem, 310.

ART. I. — *Quaedam actiones humanae sunt intrinsece moraliter bonae, quaedam vero malae* . . . . . 313

De formali enumeratione moralitatis, 315. — De speciebus moralitatis, 316.

ART. II. — *Actio hominis habet bonitatem vel malitiam ex objecto, est prima et essentialis unitas vel unitas* . . . . . 320

ART. III. — *Actus humanae desunt aliquam bonitatem vel malitiam ex circumstantiis* . . . . . 323

ART. IV. — *Actus humanae habet bonitatem et malitiam a fine operantis praeter bonitatem vel malitiam quam habet ex objecto* . . . . . 325

Actus non est moraliter bonus absolute nisi sit bonus ex objecto, ex fine operantis et ex circumstantiis, prout in eis consideratur ut quod principale est, 325.

ART. V. — *Bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus* . . . . . 329

Conclusio, 330. — *Dubium*, 331.

ART. VI. — *Intentio voluntatis specificatur a fine, actus imperatus voluntatis specificatur innuitur ab objecto, et modus a fine operantis* . . . . . 331



ART. VII. — <i>Species ex objectu quandoque subordinatur speciei ex fine, quandoque est disparata</i> . . . . .	323
Tubulum de minori bono et de minori malo, 324.	
ART. VIII. — <i>Dantur actus humani indifferentes ex sua specie, scil. ex merito</i> . . . . .	325
ART. IX. — <i>Nutius est actus indifferens in individuo, etenim sit out non sit propter finem bonum</i> . . . . .	327
Solv. obj., 340.	
ART. X et XI. — <i>Quaedam circumstantiae mutant speciem, quaedam non</i> . . . . .	342
Qu. XIX. — <i>De bonitate et malitia actus interioris voluntatis</i> . . . . .	345
ART. I. — <i>Bonitas voluntatis dependet ab objecto relate ad ordinem rationis</i> . . . . .	346
ART. II. — <i>Bonitas intentionis dependet ex solo objecto, quod est finis operantis</i> . . . . .	347
ART. III. — <i>Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto per rationem propositam</i> . . . . .	348
Solvitur obiecto renovata a pragmatismo et a « philosophia actionis », 348.	
ART. IV. — <i>Bonitas voluntatis humanae dependet a lege aeterna, tanquam a regula supremis</i> . . . . .	350
De ethica independenti, 352-355. — Utrum ex obligatione morali per conscientiam cogita probari possit a posteriori existentia Dei summi legislatoris, 355. — Solv. obj., 356-358.	
ART. V. — <i>Omnis voluntas discordat a ratione sive recta sive errante, semper est mala. Nunquam licet agere contra conscientiam sive veram, sive erroneam</i> . . . . .	360
ART. VI. — <i>Conscientia voluntarie erronea non excusat a peccato et ideo debet deponi</i> . . . . .	360
ART. VII et VIII. — <i>Bonitas electionis dependet a bonitate intentionis sed secunda non semper redundat in electionem</i> . . . . .	360
ART. IX. — <i>Bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam</i> . . . . .	361
ART. X. — <i>Huius conformitas debet esse in ratione formali boni honesti, non semper in volito materiali, nisi hoc innotescat per preceptum</i> . . . . .	362
Solv. obj., 363. — Dubia, 364-366.	
Qu. XX. — <i>De bonitate et malitia exteriorum actuum</i> . . . . .	367
ART. I. — <i>Bonitas per prius est in actu interiori</i> . . . . .	367

ART. II. — <i>Quantum bonitas actus exterioris dependet ex bonitate voluntatis</i> . . . . .	367
ART. III. — <i>Non semper eadem est bonitas actus interioris et actus exterioris</i> . . . . .	368
ART. IV et V. — <i>An actus exterior et eventus sequens audent bonitatem actus interiori</i> . . . . .	369
Qu. XXI. — <i>De his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae</i> . . . . .	372
De merito et de demerito per comparationem ad Deum iudicem et retribuorem, 372.	

## DE CONSCIENTIA (supplementum questionis XXI).

*Definitio conscientiae moralis*, 374. — *Idem diviso*, 375.  
*De conscientia vera seu recta*, 376. — *Principia correlativa*, 377.  
*De conscientia erronea*. Principia correlativa, 378-382.  
*De conscientia certa*. Ad hec operandum sufficit ordinarie habere certitudinem moralem imperfectum seu practicum, 383.  
*De conscientia dubia*, 385. — *Divisio dubii*, 384. — *De modis ad solvendum dubium practicum*, 389. — *De subordinatione principiorum reflexorum*, 388.  
*De conscientia probabilis*, 389. — *Divisio opinionis probabilis*, 390. — *De usu probabilitatis*, 391; quandoque hic usus est illicitus?, 392. — *De probabilismo*, 391. — *De equiprobabilismo*, 391. — *De probabilismo*, 392 ss.

## DE PASSIONIBUS (Compendium).

*In passionibus in communi*, 397. — *Psychologice: definitio passionis*. Divisio passionum, 397. — *Moraliter*. Passiones sunt moduli bonae vel malae dependentes a voluntate, 399. — *Amor*. Passiones non sunt eradicandae, sed regulandae, 400.  
*De passionibus in particulari*, 401. — *De amore*, 401. — *De odio*, 402. — *De desiderio*, 402. — *De delectatione*, 404. — *De tristitia*, 404. — *De spe et desperatione*, 407. — *De timore*, 408. — *De audacia*, 408. — *De ira*, 408. — *Conclusio*, 410.

## DE HABITIBUS

(Principio et notabiliores conclusiones).

Momentum huiusmodi tractatus, ejus comparatio cum theoriis modernorum, 411-415.

Qu. XLIX. — <i>De habitibus in genere quoad eorum essentiam</i> . . . . .	415
ART. I. — <i>Utrum habitus sit qualitas</i> . . . . .	415
Affirmare est qualitas sive bona, sive mala.	

- ART. II. — *Utrum habitus sit determinata species qualitatis* . . . 416  
Affirmative, sed qualitas diffinita modis determinatis vel ad bene vel ad male se habendum.
- ART. III. — *Habitus importat ordinem ad actum* . . . 418
- ART. IV. — *Necessarium est esse habitus operativos in facultatibus quae non determinantur ad unum operationem et indigent determinari ad bene operandum, prout et facilliter* . . . 419
- QU. I. — *De subjecto habituum* . . . 419
- ART. I. — *In corpore sunt habitus nutritivi, ut sanitas et pulchritudo* . . . 420
- ART. II. — *In essentia animae non potest esse nisi habitus nutritivus supernaturalis, scilicet gratia sanctificans* . . . 420
- ART. III. — *In potentia sensitiva prout diriguntur a ratione potest esse habitus; v.g. temperantia in appetitu sensitivo* . . . 421
- ART. IV. — *In intellectu sunt habitus operativi, v.g. sapientia, scientia* . . . 421
- ART. V. — *In voluntate possunt esse habitus operativi, v.g. iustitia* . . . 423
- ART. VI. — *In angelis sunt habitus operativi, praesertim ad Deum supernaturaliter cognoscendum et diligendum* . . . 424
- QU. II. — *De causa habituum* . . . 424
- ART. I. — *In hominibus sunt aliqui habitus operativi partim a natura, partim ab exteriori principio, ut habitus principum principiorum* . . . 426
- ART. II. — *In agente in quo est principium actuum et principium passivum sui actus, aliquis habitus potest causari ex proprio actu in principio passivo, non in principio activo, sic in appetitu sensitivo sui directione rationis insculpitur virtus temperantiae* . . . 429  
Corollaria, 420.
- ART. III. — *In potentia appetitiva habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos* . . . 430-435
- ART. IV. — *Habitus superemulantes non possunt haberi nisi per infusionem, non vero per repetitionem actuum. Ita tres virtutes theologicae* . . . 435
- QU. III. — *De augmento habituum* . . . 436
- ART. I. — *Omnes habitus possunt augeri intrinsece, quidam (ut scientia) possunt augeri etiam extensive* . . . 436-440

- ART. II. — *Auguratum intrinsecum non fit per additionem novi habitus particularis, sed prout subiectum perfectius participat habitum, qui est qualitas simplex* . . . 441
- ART. III. — *Non omnis actus auget habitum; actus relictus non dissonat proxime ad augmentum habitus* . . . 444  
Comparatio doctrinae S. Thomae cum doctrina Suarezii de hac re, 444.
- QU. IIII. — *De corruptione et diminutione habituum* . . . 449
- ART. I. — *Habitus scientiae et opinionis sunt etiam virtutes sunt corruptibiles* . . . 450
- ART. II. — *Habitus ex eadem causa diminiuntur, ex qua corrumpuntur* . . . 452
- ART. III. — *Corruptio actus causat per accidens corruptionem vel diminutionem habitus* . . . 452
- QU. LIV. — *De distinctione habituum* . . . 454
- ART. I. — *Habitus operativi possunt esse etiam plures in una potentia* . . . 456
- ART. II. — *Habitus operativi distinguuntur secundum diversa objecta* . . . 456  
Interpretatio nulliusmodi huiusmodi articuli, 457. — Interpretatio Thomistica, 457-461. — Habitus, ut habitus disponens ad operationem, specificè distinguitur secundum objecta specie differentia, 462. — Corollaria, 461.
- ART. III. — *Habitus specificè distinguuntur secundum hominem et modum* . . . 464
- ART. IV. — *Habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat* . . . 467  
De partibus integralibus aliorum virtutis moralis. De partibus subiectivis et de partibus instrumentalibus, 468.